

Ștefan Afloroaei

POLIRO

Cum este posibilă filosofia în estul Europei



III-249.373



SCURTE PRELIMINARII

Există întotdeauna mai multe moduri de a face filosofie

Nu pune nimeni la îndoială faptul că în spațiul occidental modern pot fi recunoscute mai multe moduri de a face filosofie. Dacă ar fi să mă opresc doar la ceea ce se întâmplă în secolul XIX, aceste moduri diferite își află o bună ilustrare în paginile din Kierkegaard și Comte, Spencer și Nietzsche, și probabil din alți câțiva autori importanți. Cred că într-un mod asemănător putem gândi și cu privire la filosofia din estul Europei, înțelegând că și aceasta comportă anumite diferențe ale ei. Este necesară, în acest caz, o lectură a filosofiei care să nu oculteze felul ei aparte de a se produce. În ultimă instanță, cu lectura pe care singuri o facem ar trebui să atingem într-adevăr ceea ce justifică un mod deosebit de a percepe filosofia în această parte a Europei.

Situația amintită poate fi pusă în legătură cu însăși -decizia inaugurală- a filosofiei în istoria omului european. Or, ea ne trimite înapoi la cărțile cu intenție metafizică din tradiția aristotelică, exact cele care ne surprind în continuare cu înțelesurile multiple ale faptului de a fi. Franz Brentano avea într-adevăr dreptate: ceea ce importă în legătură cu una din cele mai eficiente tradiții filosofice europene este tocmai acest multiplu al înțelesurilor existenței¹. Indiferent că vom putea sau nu recunoaște prin unul din ele ceea ce este fundamental sau decisiv, faptul semnalat se conservă ca definitoriu pentru gândirea omului european.

Nu sunt puține situațiile în care ești obligat să constăți diferențe însemnate – să le spunem scripturale, discursive – între unul sau altul din modurile occidentale de a face filosofie și ceea ce se petrece în spațiul răsăritean. Adesea comparația este greu de realizat, întrucât cel de-al doilea termen, dat de filosofia răsăriteană, are o poziție retrasă și neclară, mai ales pentru secolele XV-XVII. Când ea poate fi totuși realizată, îți apare cumva ca nefericită sau nedreaptă pentru ceea ce se întâmplă în acest spațiu. Dincolo însă de acest efect de percepție, merită să vezi în ce situație se află termenii filosofiei, înfățișările ei distincte în cele două mari zone culturale. Cu alte cuvinte, merită să recunoști anumite diferențe, privind de pildă limbajul filosofiei sau felul de argumentare, tradiția mai mult revendicată sau dispoziția pentru dispută și critică. La fel, există diferențe însemnate și cu privire la situația ca

1. *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, 1862.

atare a conceptului, a unor categorii și a gândirii analitice, sau privind comerțul filosofiei cu alte date istorice, anume științele și teologia, mitul, ideologia puterii și faptul tehnic. Nimic din toate acestea nu mai poate fi astăzi lăsat deoparte.

De la recunoașterea unor simptome la genealogie

Teza pe care doresc să o avansez acum și pe care o voi susține în continuare este că toate aceste diferențe pot fi sesizate printr-o lectură de tip simptomatologic. Iau acest din urmă cuvânt cu înțelesul pe care i l-a dat Nietzsche în *Amurgul idolilor*, îndeosebi în diviziunea «Problema lui Socrate». Lectura de tip simptomatologic are avantajul, față de altele, că obligă «să se spună cu voce tare ceea ce se voia tăcut sau cufundat în tăcere». Ea se oprește la anumite semne distinctive (*unterscheidende Merkmale*) care ne dau posibilitatea să observăm ceea ce este latent sub cuvântul manifest, scris sau vorbit. Aceste semne devin atunci, pentru noi, simptome. Dar nu neapărat simptome ale unor maladii sau abateri, ci mai curând ale unor dispoziții ce stăpânesc un anumit spațiu mental. Tocmai astfel de dispoziții pot să explice, în parte, de ce anume literatura filosofică dintr-un mediu cultural distinct urmează o traiectorie atipică, particulară.

Firește că se poate face încă un pas în această privință, pas pe care Nietzsche l-a făcut deja și pe care l-a pus sub semnul a ceea ce el a numit genealogie. Și anume, de la determinarea acelor simptome care explică – parțial doar – câteva din diferențele unei literaturi filosofice, se poate trece la interpretarea originii lor posibile. Mai exact, cauți să vezi care este constituția acelui organism mental căruia îi aparține o anumită expresie a filosofiei. Te ridici atunci, așa cum spune Nietzsche, de la simptomele existente către originea lor corporală și ascunsă. Te vei întreba în fond cine anume vorbește într-o anumită pagină de filosofie, cine este acela care argumentează o anumită idee, din ce loc vorbește el și ce fel de voință îl domină, care este raportul său cu lumea vieții sale și cu ceea ce îi rămâne străin. Cred că în acest fel s-ar putea întrevedea tipul de normalitate pe care îl acuză o anumită viață mentală, abaterile ei – bune sau proaste – sub aspect istoric. Este ceea ce ar putea să explice într-o privință obsesiile de care ea nu se poate despărți timp îndelung. Or, filosofia devine întotdeauna locul predilect al acestor obsesii, este tocmai exercitiul lor în concept sau în afara acestuia.

Nevoia de a privi din locul celui străin

Cred că este bine ca atunci când judecăm scrierile unui filosof din acest spațiu să procedăm și altfel decât de obicei.

Cum procedăm noi de obicei?

Nu uităm nici o clipă că el este un gânditor *de aici*, care a scris în limba română sau pentru cititorul de limbă română. Nu uităm, așadar, că el ne aparține și că ne vorbește de aproape, din acest loc în care ne situăm și noi,

că spusele sale ne privesc nemijlocit pe noi înșine, cu înțelesuri oarecum secrete, valabile doar pentru cei care viețuim aici. În acest caz, avem în vedere mai cu seamă ceea ce a făcut el pentru acest loc și pentru istoria sa, cum ar fi exprimarea anumitor idei și obsesii ale noastre sau conexarea lor la un spațiu mai larg al comunicării, explorarea unor potențe ale fondului lingvistic și regăsirea unor motive ale istoriei locale, încercarea de a nuanța anumite concepte clasice și de a extinde exercițiul filosofiei în acest spațiu, forjarea unui limbaj filosofic adecvat și susținerea unor prelegeri sau discipline cu totul noi. Și, evident, multe altele, onorabile toate la urma urmelor.

Așa se întâmplă când citim paginile scrise de Petrovici sau Rădulescu-Motru, Florian sau Vulcănescu, sau de oricare alt gânditor important de la noi. Avem atunci în vedere, înainte de toate, felul în care ei au slujit această cultură și filosofia făcută în limba comunității de aici. Îi percepem, în fond, ca pe niște mari slujitori, ca diaconi ai culturii noastre. Lectura pe care le-o facem răspunde unui interes legat nemijlocit de viața noastră comunitară, interes asemănător într-un fel celui de natură istorică.

Nu este deloc rău că procedăm în acest fel, în definitiv orice spațiu cultural face loc și unei astfel de lecturi. Ea ține până la urmă de o conduită culturală firească și, probabil, de primă instanță. Doar că această lectură nu este niciodată suficientă. Cel care va rămâne blocat între granițele ei își vede anulată orice posibilitate de a înțelege ceea ce se întâmplă într-o economie simbolică mai largă. Or, abia aceasta din urmă ne spune în ce măsură un anumit gânditor s-a adresat și omului din altă parte, contemporanului în genere, în ce măsură a afectat el modul nostru de a gândi și mișcarea istorică a unor idei. Tocmai de aceea este necesar să procedăm în lectura sau înțelegerea noastră și altfel decât de obicei.

În ce anume ar putea să conște acest mod diferit de a proceda?

Când ai în față paginile unui important autor român, cum ar fi Mircea Vulcănescu, de pildă, poți încerca să-ți imaginezi că el vine pur și simplu din altă parte. Încerci atunci să citești anumite pagini ale sale, cum sunt cele din *Logos și Eros*, ca și cum ar fi scrise de un autor străin. În această experiență imaginară trebuie evitate pe cât posibil două situații extreme și neconvenabile lecturii noastre. Mai întâi, nu ar fi deloc eficient pentru exercițiul lecturii dacă ne-am imagina că avem de-a face cu un autor englez sau german, în sfârșit, un autor a cărui proveniență se leagă de un spațiu cultural deja impus istoricește. Vreau să spun că este bine să nu-l citim pe Mircea Vulcănescu – sau pe oricare alt autor de aici – ca și cum ar aparține unui spațiu istoric a cărui autoritate a atins deja o limită maximă. Astfel de spații exercită, cum se știe, un gen de presiune scripturală cu totul neobișnuită. Concurența serioasă pe care le-o fac acum spațiul cultural american sau cel japonez estompează această presiune, dar pentru noi ea se păstrează încă la valoarea ei maximă. Relația noastră hermeneutică sau de alt gen cu textul ar avea, în acest caz, de suferit. La fel s-ar întâmpla însă și atunci când am situa – tot la modul imaginar – acel autor din care citim într-un mediu aproape nesemnificativ pentru noi din punct de vedere filosofic. Am putea fi atrași, de această dată, către o lectură cu totul superficială. Ar trebui așadar să trecem dincolo de jocul acestor imagini a căror forță, ca date prealabile ale lecturii, este încă imensă. Adică să trecem

dincolo de reactivarea unor reflexe secundare, anume supralicitarea autorilor din culturile considerate istorice și ignorarea celor care tin de culturile socotite tradiționale sau minore. În măsura în care este posibil acest lucru, te poți mulțumi cu ideea că ai în față pur și simplu un autor european și că este firesc să vezi dacă nu cumva el anunță un concept sau o cale ce ți-au fost străine până atunci. În mod sigur percepția scrierii celui autor va fi alta, iar judecata pe care o vei face va avea o altă justificare. Te apropii astfel de un mod mai liber sau mai relaxat în care pot fi citite anumite scrieri și acorzi alte șanse argumentelor unei cărți. Autorul nu mai este văzut doar ca un slujitor al tău, exclusiv ca un diacon. Ci va apare în felul unei conștiințe care, deși îți este străină inițial, încearcă să te rețină și să te facă atent la o anumită idee a sa.

Cred că în acest fel poți vedea mai bine dacă un autor are într-adevăr ceva să-ți spună. Nu rezultă din cele sugerate că el va putea fi perceput în felul unui nume complet nesituat, ca și cum ar fi străinul în absolut. Este cu neputință, de altfel, așa ceva. Vei ști totuși despre el, de exemplu, că aparține unui anumit loc sau timp, că participă după puterile sale la un joc mai clar sau mai puțin clar al ideilor filosofice, că urmează o tradiție sau, dimpotrivă, că încearcă să depășească tradiția din care provine etc. O anumită situație a sa este inevitabilă, dar el nu-ți mai apare acum ca o conștiință ce trebuie neapărat protejată. El nu ți se mai înfățișează ca un om ce are nevoie să fie apărat sau ocrotit. Cum am încercat să spun, sentimentul că ești nemijlocit slujit prin scrisul și ideile cuiva nu este apt să-ți asigure o bună percepție a gândirii sale. A recunoaște însemnătatea locală a cuiva, diaconatul său, nu este unul și același lucru cu a înțelege forța sau noutatea ideilor sale.

Toate acestea ne spun că trebuie să înțelegem situația unui autor de aici și într-un alt mod, ca și cum ne-ar fi cât de cât străin, sau ca și cum ar aparține unei limbi și unei istorii puțin mai indifferente. E necesar, în fond, să facem loc străinului în percepția și în judecata noastră, atât măcar cât ne stă nouă în putință. Omul dispune de această fantastică posibilitate a dedublării sale, el se poate vedea deopotrivă judecător și acuzat, stăpânit de sine și nu mai puțin străin lui însuși. Este ceea ce-l poate ține la distanță de exercițiul arbitrar al conștiinței subiective, cum a crezut Kant. El se poate judeca așa cum ar face-o cu privire la el cineva străin, și, deopotrivă, poate să judece situația celui apropiat lui ca și cum acesta i-ar fi străin. Fără a deveni prizonierul unei utopii și a crede că dedublarea poate fi dusă la capăt, el face loc atunci celui alt în chiar viața sensibilității și a gândirii sale.

Dacă vom avea puterea să ne judecăm pe noi ca și cum ne-am fi nouă înșine străini, am obține o altă imagine cu privire la ceea ce într-adevăr suntem. Această nouă imagine poate să ne dea acum o mai bună măsură a prezenței noastre în istoria europeană a ideilor și a formelor simbolice.

În articolele sale politice, Eminescu vorbește despre panslavism și va înțelege acest fenomen ca spirit al stepei. Stepa înseamnă sete și absență a limitei, sete fără limită, așadar o cumplită insațietate. Acest înțeles va fi regăsit mai târziu de Blaga, probabil pe urmele lui Spengler și nu din articolele lui Eminescu. Dar nici unul din ei nu este tentat în vreun fel să facă o lectură negativă spiritului stepei, acestui fapt simbolic, lucru ce spune mult astăzi în legătură cu cele discutate mai sus. Există, prin urmare, un spirit al stepei,

indiferent ce înțeles vom da noi acum termenului «spirit». Așa cum există și un spirit al pusteii sau, pentru alte comunități, unul al mahalalei sau un altul al vieții pragmatice, publice și cotidiene. Cu fiecare prezentă a sa, atât cât o putem recunoaște, noi facem continuu experiența alterității. Exact această experiență urmează să o exersăm și cu privire la noi înșine, văzându-ne atunci pe noi în acel mod liber și relaxat în care îi putem privi pe ceilalți.

«Estul Europei», o convenție necesară

Știm cu toții că din punct de vedere geografic granițele Europei ating munții Urali. În acest caz, estul Europei se află dincolo de Nistru și dincolo de pământurile negre ale Ucrainei. Iar aici, în spațiul locuit de români, intersectează acele axe ce indică tocmai centrul continentului.

Doar că această convenție geografică, deocamdată, nu are cum să țină locul unei imagini istorice altfel produse. Spațiul cultural grec și cel polonez (sau mai curând baltic), o dată cu toate cele situate pe axa care le leagă, au intrat în conștiința modernă a omului european ca aparținând Estului. Uneori, termenul întrebuintat este cel de *Răsărit*, în legătură cu tradiția religioasă patristică și cu istoria Bizanțului. Alteori, printr-o gravă confuzie, se vorbește despre *Orient*. Nesiguranța noastră în a numi într-un fel sau altul acest spațiu cultural se leagă probabil de echivocul vieții sale istorice. Imaginea dublei situări sau cea a unei zone perfect intermundiare, condiția intervalului sau a plasării *între*, alternanța unor ideologii cu proveniență deopotrivă atlantă și asiatică, dubla convenție ce urma să fie acceptată aici, imaginea frontierei – indiferent din ce parte ai privi, toate acestea au întreținut echivocul desăvârșit al Estului european.

Vorbind așadar despre estul Europei nu facem decât să acceptăm o convenție care se dovedește în continuare greu de dislocat. Și nu cred că își poate propune cineva acum să o disloce în chip definitiv: ar fi cu siguranță o utopie, una inofensivă, mai ales că nașterea și moartea unor imagini colective urmează cu totul alte reguli decât cele ale voinței individuale.

Expresia pe care o folosesc – în chiar titlul acestei serii – are înaintea de toate o justificare de ordin mental și cultural, adică simbolic. Este ușor de imaginat o cruce pe care o dau axele ce leagă Atena cu Riga și Praga cu Kievul. Dar ea nu ajută totuși înțelegerea noastră în suficientă măsură. O aproximare de acest fel comportă întotdeauna date obscure, de unde dificultățile imense pe care le resimte orice interpret. Căci nimic omogen sau în conspirație nu afli în acest spațiu, nimic apt să inducă o unitate certă de ordin simbolic. Acest lucru nu ne împiedică totuși să recunoaștem că se poate vorbi cu înțeles despre Estul european, fără a-l confunda cu zona slavă a continentului sau cu cea cuprinsă aproape o jumătate de secol în lagărul roșu. Dar nici nu poți să faci abstracție, pentru istoria acestui Est, de prezența elementului slav și de comunicarea sa cu oricare altul.

Pentru o minimă recunoaștere a ceea ce înseamnă estul Europei, s-a încercat în timp delimitarea unor date comune ale sale. Voi numi în continuare câteva dintre ele.

Istoriceste, decisivă a rămas pentru acest spațiu confruntarea permanentă cu popoarele Asiei, indiferent că ele înaintau dinspre stepa slavă sau din sudul Mării Negre. Exact din această confruntare s-a născut frontiera ca atare a Europei, granița ei istorică. Estul numește acum o zonă de limită a omului european, acel intermundiu ce s-a deplasat mereu fie într-o parte, fie în cealaltă.

Din punct de vedere religios, Estul european reține ca prevalență ramura ortodoxă a creștinismului. Diferențelor istorice cunoscute (ortodoxie, catolicism și protestantism) li se adaugă aici întâlnirea de lungă durată cu mahomedanismul și cu alte doctrine orientale.

Lingvistic, în acest spațiu se resimte forța unor elemente de origine slavă sau asiatică. Faptul din urmă nu se verifică însă în toate cazurile, cum ar fi cel al limbii grecești. Or, limba greacă avea să constituie aici, până în epoca modernă, un important mediu de comunicare culturală și administrativă.

Mental, par să prevaleze în Est categoriile organicului și reprezentarea timpului ciclic, ideologia sau obsesia identității – adesea după un model regresiv – și cea a stigmatului comunitar, forma scripturală a cronicii și reculul într-o reflecție general istorică sau în meditație, argumentarea de tip pasional, uzajul figurat al cuvântului, reacția profund contradictorie față de prezența străinului și recursul la limbajul soteriologiei etc. Firește că ordinea acestor diferențe, ca și formularea lor, păstrează un caracter subiectiv. Ea nu se justifică printr-o eventuală deducție metafizică a lor și nu se determină după o logică distinctă și clară. În fond, nimic nu definește acum o substanță, ci doar descrie o sumă de reprezentări pe care singuri o întreținem sau o punem în discuție.

Politic, Estul reprezintă zona profund afectată de pactul Ribbentrop-Molotov și de convențiile ce au intervenit mai târziu, între marile puteri, pe modelul acestui pact. Conferința de la Teheran (septembrie 1943) și înțelegerea de la Moscova (octombrie 1944), dar mai cu seamă conferința de la Yalta (februarie 1945), fiecare din ele a confirmat faptul că există un spațiu european ce trebuie continuu redistribuit în cele două mari sfere de influență. Este posibil ca un astfel de joc politic, suficient vizibil în ultimele trei secole europene și perfect echivoc, să aibă totuși un sfârșit al său.

Tehnic și instituțional, omul care locuiește în Est a rămas legat într-o anumită privință de o civilizație tradițională. Deși acceptă imediat datele noi ale tehnicii sau ale organizării pragmatice, el nu abandonează complet ceea ce s-a inventat într-o altă istorie. Intelectualul va traduce această dublă față a lucrurilor, mai mult spectaculară decât gravă, în termenii disputei dintre forme și fond.

Metafizic, Estul european pare să fie dominat de nevoia unor teorii și reprezentări alternative, într-un limbaj mai liber sau mai puțin riguros. Întrebarea -din ce loc vorbește cineva anume; chiar și cu privire la ființa lucrurilor?- a revenit mai mult decât credem în atenția filosofului de aici.

Cum ne dăm seama, aceste date, ce adesea tind să țină locul unor invariante, nu-și pot ascunde parțialitatea lor. Și nu au forța de a delimita în mod convingător fenomenul în discuție. Dar în absența lor, este greu să încerci a înțelege cum anume s-a făcut filosofie aici unde trăim noi, cum a devenit ea până la urmă posibilă.

O ultimă remarcă în acest loc. Titlul scrierii nu pretinde o analiză a filosofiei Estului european în oricare din mediile sale culturale sau lingvistice. Nici nu cred că este cu putință, acum, un asemenea lucru. Dorința mea este ca în legătură cu chestiunea deja anunțată, anume posibilitatea filosofiei în această parte a Europei, să văd cum poate fi ea înțeleasă pe exemplul celor petrecute la noi, adică în limba română. Filosofia care s-a conturat aici devine astfel, prin câteva din secvențele ei emblematice, un adevărat caz. În rest, referințele la alte spații lingvistice, grec, rus sau polonez, nu fac decât să susțină elocvența acestui caz.

Iasi, 12 noiembrie 1997

DESPRE POSIBILITATEA FILOSOFIEI DE SPAȚIU RĂSĂRITAN

Formulara întrebării

Secțiunea întâi

CU PRIVIRE LA CEALALTĂ FAȚĂ A EUROPEI

DESPRE POSIBILITATEA FILOSOFIEI ÎN SPAȚIUL RĂSĂRITEAN

Formularea întrebării

Titlul anunțat abreviază în fond o întrebare pe care și-a pus-o, probabil, fiecare dintre noi: cum anume este posibilă filosofia în cultura răsăriteană? Așadar, *cum* este posibilă filosofia și nicidecum *dacă* este ea posibilă. Faptul că în spațiul răsăritean s-au configurat între timp câteva tradiții filosofice și că ele au devenit esențiale spiritualității de aici, acest fapt nu mai poate fi pus de nimeni la îndoială. De aceea întrebarea privește *cum* anume devine posibilă filosofia în acest spațiu.

O astfel de întrebare rămâne, până la un anumit punct, de inspirație critică sau, mai precis, kantiană. Dar nu este Kant singurul care chestionează în acest fel faptul cunoașterii sau al înțelegerii noastre. O fac și alți gânditori ce țin de aceeași paradigmă critică a culturii moderne: David Hume și Johann Gottlieb Fichte, Wilhelm von Humboldt și Friedrich Schlegel. La noi, acest mod de a gândi devine activ îndeosebi o dată cu cercetările întreprinse de A.D. Xenopol și Titu Maiorescu.

Vom întâlni însă problema lui -cum este posibil ceva anume- și mult mai târziu. Karl Jaspers, de pildă, în studiul *Originea și sensul istoriei*, publicat în 1949, se va întreba cum anume este posibilă libertatea în acest spațiu european, cu precădere în cel occidental. Dincoace, este bine cunoscut studiul lui Constantin Noica, anume *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, cu care autorul își susține în 1940 doctoratul în filosofie.

Câteva date ale chestiunii în mediul occidental de gândire

Pentru a încerca un răspuns la întrebarea de mai sus, voi căuta să readuc în atenție mai întâi anumite date de prezență cărora se leagă posibilitatea filosofiei în spațiul occidental. Cu privire la însemnătatea lor s-au pronunțat, de la Descartes la Gadamer, aproape toți cei care au avut în vedere condiția ca atare a metafizicii sau a -filosofiei prime-.

Ce anume aș putea observa înainte de toate?

Trei nume îmi apar acum emblematice pentru felul în care a înțeles Occidentul să facă filosofie: Descartes, Kant și Husserl. Cu fiecare dintre ei, filosofia a fost raportată constant la științe, îndeosebi la matematici și la acele științe ale naturii care și-au asumat – măcar în parte – limbajul

matematicii. Or, idealul de cunoaștere propus de aceste științe îl constituie ceea ce s-a numit în latina târzie *mathesis*. Termenul ca atare desemnează o formă sistematică, deductivă și conceptuală, de cunoaștere. Ea se realizează atunci când obiectul cunoașterii noastre îl constituie tocmai ordinea celor existente, raporturile și proporțiile înainte de orice. Cercetarea lor, spre a fi cu adevărat riguroasă, ar trebui să ia o formă asemănătoare celei din geometrie, eventual urmând modelul acesteia (*cognoscere more geometrico*). Întreaga noastră cunoaștere ar urma să devină o adevărată *mathesis universalis*, exact cea pe care o exaltau la timpul lor Descartes și Spinoza.

Puțin mai târziu, prin Leibniz și apoi Wolff, ea se determină ca o *scientia universalis*. Autorul *Monadologiei* va căuta, cu un gen de ascunsă înfrigurare, să-i afle un limbaj cât mai simplu, eficient și universal, adică o *characteristica universalis*.

Știm acum însă că abia Kant va formula cu multă atenție întrebarea privitoare la posibilitatea metafizicii moderne ca știință. De altfel, întrebările de acest tip – anume, *cum este posibil ceva* – dețin pur și simplu un ciudat privilegiu în scrierile lui Kant. El va căuta să răspundă la întrebarea de mai sus numai după ce determină în cel fel sunt posibile ca științe fizica teoretică și matematica (*Prolegomene*, § 6 sq.). Nu importă acum neapărat răspunsul pe care-l dă Kant, ci mai curând faptul că el nu află un alt analogon al metafizicii decât în cercetările matematice ale lumii moderne. Urmând modul neokantian de a face filosofie, Husserl revine constant la ideea de *mathesis universalis*. El va socoti că filosofia trebuie să devină o cercetare cu adevărat exiguă și riguroasă (*eine strenge Wissenschaft*). Regăsește ca valabilă ideea unui limbaj rațional și universal, care să folosească simboluri cu caracter formal pentru fiecare enunț în parte. Este replica pe care gânditorii neokantieni o dau, în același spirit logic, limbajului conceptual (și speculativ) profestat de Hegel și de continuatorii săi.

Nu voi intra în detaliile scolastice ale acestei chestiuni. Constat doar că pentru toți cei amintiți relația filosofiei cu științele riguroase ale timpului este decisivă pentru însuși destinul filosofiei. Aceasta din urmă tinde să devină ea însăși o *mathesis universalis* și să preia exigențele gândirii științifice. Paradigma de gândire ce domină relația filosofiei cu științele are acum un caracter deopotrivă deductiv și analitico-experimental. Între granițele acestei paradigme, filosofia devine până la urmă o chestiune de metodă (cum observă Hans Georg Gadamer). Discursul asupra metodei și: totodată metoda discursului ajung esențiale pentru ceea ce s-a voit a fi însăși filosofia occidentală. Este vorba de un discurs prevalent conceptual, sistematic, asemeni unui vast raționament sau unei ample justificări raționale. Cu alte cuvinte, în intervalul modern al lumii occidentale filosofia a fost înțeleasă mai cu seamă ca o tehnică (*technē*), ea s-a edificat ca un discurs conceptual cu pretenție de obiectivitate. În această pretenție a ei, filosofia a căutat să atingă și chiar să depășească forma de obiectivitate pe care au tot exhibat-o științele moderne ale naturii.

Cele spuse cu privire la modul de posibilitate al filosofiei occidentale nu ignoră câteva mari excepții ale gândirii moderne. Interpreți ca Pascal și Hamann, Kierkegaard și Schopenhauer, sau chiar Nietzsche, nu fac decât să confirme prevalența modului tehnic și conceptual în care s-a făcut filosofie în lumea occidentală. Ei divulgă acest tip de discurs și intră în dispută gravă cu el, socotindu-l până la urmă ca inevitabil pentru istoria simbolică a Occidentului. Cum avea să spună Martin Heidegger, el ține de însuși destinul tehnic al Europei, de istoria ei și de voința care o stăpânește.

Două nume de graniță, Psellos și Palama

Spațiul răsăritean vine însă cu alte date istorice și mentale. El descoperă omului european o altă situație a gândirii și, deopotrivă, un alt limbaj.

Este cunoscut faptul că în acest spațiu a conservat o anumită prevalență simbolică tocmai cultura greacă, mai târziu în varianta ei bizantină. Experiența religioasă a omului de aici este dominată de gândirea patristică și de trăirea nemijlocită, mistică, a faptului creației. S-a consumat, aici, o relație esențială cu experiențele și cu doctrinele Orientului, deși efectele lor istorice pot fi oricând puse în discuție. Istoria însăși a cunoscut, în această parte a Europei, o versiune mai puțin tehnică sau pragmatică. Dominată de confruntări ce au angajat comunități cu totul diferite sub aspect lingvistic, religios și mental, ea păstrează în bună măsură însemnele unei dispute de tip mai curând babilonic. Nu întimplător omul acestui spațiu este mult mai sensibil la ideile și imaginile cu caracter apocaliptic și deopotrivă soteriologic.

Cu aceste date diferite, spațiul răsăritean cultivă cu precădere un alt gen de experiență filosofică, dincolo de variantele istorice pe care le suportă (greacă, slavă, românească sau de alt fel) și, evident, dincolo de alternativele ce apar în unul și același spațiu mental. Este vorba, prin urmare, doar de prevalența unei anumite experiențe a gândirii și nicidecum de un discurs filosofic omogen, unul și același.

Ca să recunoști modul aparte în care se anunță, sub aspect filosofic, spațiul răsăritean, este necesar să revii la ceea ce s-a realizat în conștiința clară a diferenței sale hermeneutice. Importă înainte de toate acele pagini de filosofie care nu și-au confundat niciodată propriile date cu cele ale teologiei sau ale științei, ale literaturii sau ale moralei comune. Conștientizând diferența lor, autorul a avut acces la un alt gen de percepție a realului. El a regăsit ceea ce s-a afirmat în spațiul european ca atitudine reflexivă a gândirii, atât față de sine cât și față de lumea în care se situează. De aceea e necesar să știm dacă un anumit autor a înțeles cu privire la el însuși că problemele pe care singur le dezvoltă sunt într-adevăr de natură filosofică și nu de alt fel.

Așadar, spre a putea spune că un anumit autor, Mihail Psellos de pildă, contează pentru gândirea filosofică a Estului, trebuie să te asiguri

în prealabil de cel puțin trei lucruri. Mai întâi, să deții evidența faptului că prin ideile sale devine activă noua mentalitate a omului european, recognoscibilă abia după ce se afirmă pe deplin gândirea patristică. Apoi, trebuie să fii sigur că el aparține unei alte tradiții a gândirii europene, greu de confundat cu cea configurată în limba latină. Și în al treilea rând, să constăți că autorul a conștientizat pentru sine nonidentitatea filosofiei cu teologia sau cu științele naturii din vremea sa. Poate dovedi astfel că face filosofie în conștiința diferenței sale hermeneutice. Cu alte cuvinte, el înțelege în fond că judecata sa este valabilă – atunci când într-adevăr este – doar din punct de vedere filosofic și nicidecum altfel. În absența acestor trei condiții este absolut riscant să spui cu privire la cineva anume că ilustrează o experiență filosofică distinctă în estul Europei.

Proba celor trei condiții minimale numite mai sus își află o anumită satisfacție abia în scrierile unor interpreți din secolele XI-XIII. Am în vedere pe Mihail Psellos și Ioan Italos, discipolul lui Psellos, Sotirih Panteogenes și Nichifor Vlemides. O dată cu acești autori, filosofia este deja înțeleasă asemenea unei științe, ea se voiește a fi o *theoria* în felul matematicii sau al geometriei. Faptul acesta, indiferent de consecințele sale bune sau rele, mi se pare extrem de important. Deopotrivă, ei pretind că obiectul distinct și intransitiv al filosofiei este însăși natura lucrurilor, ceea ce s-a numit în scrierile autorilor vechi *phýsis*. Filosofia cercetează domeniul numit *phýsis* printr-un exercițiu de tip logic, rațional, la fel cum procedează și matematica. Surprinzător aproape, Psellos și discipolii săi vor socoti că metoda de care uzează matematica poate fi preluată, cu anumite adaptări, în contul filosofiei, așa cum a procedat altădată Platon în câteva din dialogurile sale. Ca preocupări noi ale filosofiei aflăm la cei amintiți mai sus o interpretare mai aplicată a fenomenului istoric și recuperarea epistemică a experienței sensibile. Este ceea ce-i va determina să caute un alt înțeles al substanței și o posibilă soluție în problema veche a universaliiilor.

Un al doilea interval, în aceeași tradiție greacă și creștină, este anunțat de Grigorie Palama și Nicolae Cabasila (secolul XIV). O dată cu învățătura acestora, gândirea bizantină se deschide neașteptat de mult unei comunicări mai largi, cunoscută fiind de pildă polemica dintre Palama și Varlaam de Calabria. Termenii importanți ai metafizicii sunt regândiți acum în limbajul tradiției creștine. Dacă avem în vedere ceea ce S.G. Plethon și I.B. Bessarion (secolul XV) datorează gândirii bizantine, vom înțelege că diseminarea filosofiei grecești în afara granițelor Imperiului conduce la o profundă scindare a ei. Comentatorii lui Platon și interpreții în tradiție patristică vor întreține până târziu această dispută ascunsă.

Avem motive să credem că Psellos, pe de o parte, și Palama, pe de altă parte, reprezintă într-adevăr numele unei granițe în istoria culturală și simbolică a Răsăritului. În intervalul pe care ei îl delimitează se fac resimțite semnele unui discurs diferit de cel patristic, apt să se deschidă unor cercetări care pregătesc modernitatea timpurie a omului european. Palama sesizează de altfel că teologia și științele naturii descriu până la urmă spațiul de joc al filosofiei, cele două limite ale ei. Explicitările sale

cu privire la esență (*ousía*) și natură (*phýsis*), substanță (*hypokeímenon*) și ipostas (*hypóstasis*), energie (*enérgeia*) și simbol etc., vor rămâne decisive atât pentru teologia ortodoxă cât și în limbajul filosofic din acest spațiu.

Pentru timpul care îi urmează, același lucru se poate constata în legătură cu Teofil Coridaleu, Meletie din Arta și Nicodim Aghioritul. La noi, asumarea conștientă a diferenței cu care filosofia însăși vine s-a realizat târziu, o dată cu Dimitrie Cantemir. În secolul XVIII, unul inaugural de altfel, excelează din acest punct de vedere Samuil Micu. Câteva din scrierile sale, precum *Învățătura metafizicii* (1787-1790) și *Logica* (1799), *Legile firii* (1800) și *Filosofia cea lucrătoare /practică/*, sunt elocvente în acest sens. Dar abia secolul următor va impune la noi un discurs analitic, modern și cu noi pretenții lingvistice. De la Eufrosin Poteca, autorul unor însemnate *Elemente de metafizică* (1825-1826), la Heliade Rădulescu și la gânditorii din cercul *Junimii*, limbajul filosofiei face experiența unei istorii proprii omului european.

Răzbunarea stoicilor. Despre meditație

Ce anume voi constata în legătură cu filosofia cultivată de cei amintiți mai sus?

Mai întâi că este serios privilegiată relația filosofiei cu cercetarea istoriei și cu situația ca atare a omului. Însă această cercetare va fi gândită și delimitată puțin altfel decât în spațiul cultural occidental, fără acea rigoare aptă să o aducă în analogie cu științele naturii. Filosofia nu mai este înțeleasă aici ca *tebné* sau ca metodă, ci mai curând ca o reflecție asupra edificării de sine a omului. Discursul ei mizează cel mai adesea pe sensul moral și anagogic al enunțului, pe înțelesul său edificator. Paradigma de gândire la care filosofia își caută acces nu mai este acum una deductivă sau analitic-experimentală, ci o paradigmă comprehensivă. Nu întâmplător, un loc însemnat va pretinde aici meditația ca atare sau, cu un termen aproximativ, reflecția liberă. Tocmai aceasta avea să devină la noi o specie dominantă a filosofiei, așa cum s-a întâmplat cu eseul în secolul XVIII englez sau cu tratatul filosofic în mediul german modern. Nu am în vedere acum calitatea sau eficiența meditației unui autor, ci faptul că află în ea forma cea mai eficientă, uneori singura, de a enunța judecăți cu caracter filosofic.

În fond, meditația pe care o exersează unii filosofi nu înseamnă altceva decât un exercițiu prealabil al gândirii, de felul celui practicat altădată de stoicii târzii. Ea are un caracter pregătitor, preparativ, și exact în acest sens cred că trebuie văzută ca un exercițiu distinct². Obiectul

2. Aproape inexplicabil, noi uităm cel mai adesea că latinescul *meditatio* nu indică un gen de speculație -înaltă- sau -generală- asupra stărilor de lucruri. Ci, pur și simplu, el numește examinarea cu caracter pregătitor pe care o întreprinde gândirea noastră. A medita înseamnă, în acest caz, a te pregăti, a exersa în vederea unei acțiuni sau a unui drum ce urmează a fi făcut. Meditația are o valoare analogă acelei schițe de la care pleacă un pictor, exercițiului pe care un pianist sau un orator îl face înainte

meditației îl constituie cel mai adesea ceea ce urmează să vină, o schimbare a timpului sau o întâmplare cu urmări importante, de exemplu scrierea unei cronică sau a unui manual de logică, plecarea într-un alt loc, străin, sau moartea însăși. Cel care meditează încearcă în acest fel a se pregăti pentru ceea ce-l așteaptă, pentru acel lucru ce urmează a fi făcut. Sau caută să întrevadă un posibil sens al stărilor de lucruri, o minimă justificare a lor. O face întotdeauna cu o anumită atenție la propria sa situație, privindu-se mereu pe sine în relație cu ceea ce pare să dețină o însemnătate sigură și gravă.

Totul se întâmplă ca și cum stoicismul târziu, învins în concurența sa cu teologia creștină și cu metafizica de inspirație aristotelică, își ia revanșa prin meditația unor autori din estul Europei.

Am putea crede, plecând de la cele spuse mai sus, că în spațiul răsăritean domină filosofia practică și nu cea teoretică, științele spiritului și nu cele ale naturii, discursul argumentativ și nu cel demonstrativ. Numai că lucrurile nu stau întocmai, știut fiind că termenii polari invocați – de felul «filosofie practică» și «filosofie teoretică» – se delimitează în unul și același univers discursiv. Ei țin de una și aceeași tradiție a gândirii, încât acolo unde filosofia teoretică este absentă la fel se întâmplă și cu filosofia practică. Dacă una din ele se află în eclipsă, acest lucru o afectează la fel de mult și pe cealaltă. Ele nu se repartizează niciodată prin separație sau disjunție în spații istorice diferite.

Cred că este demn de luat în seamă acest fapt, anume că meditația cu intenție filosofică deține un caracter profund pregătitor. Ea solicită la maximum mișcarea reflexivă a gândirii, în sensul că orientează gândirea omului asupra ei înseși, o atrage în fluxul celor asupra cărora ea se exercită. Poți crede că până la un anumit punct meditația, ca și eseul, nu este propriu-zis filosofie. Când te întrebi, de exemplu, în ce măsură cunoașterea noastră sau științele ca atare au un sens, dacă merită să-ți pierzi vremea cu ele, dacă ele afectează esențial condiția noastră etc., cu astfel de întrebări nu te situezi în limbajul conceptual sau riguros al filosofiei. Ci încerci mai curând un gen de *praeparatio*, ca atunci când arunci o privire fugară asupra drumului ce urmează a fi parcurs pas cu pas. Dar să acceptăm – în vertijul cunoscutului paradox – că acela care se pregătește să facă filosofie face în acest fel filosofie, exact ca și acela care pune în discuție filosofia sau care argumentează cu privire la inexistența ei. Acceptăm cu aceasta că există o specie a gândirii filosofice numită meditație, specie care nu a devenit în întregime inactuală. Ca și Noica din *Jurnalul de idei* (II. 90), filosoful răsăritean poate oricând să spună: «Ce prost stau cu „abstractul”, după atâția ani de filosofare! Ce-am

de a se înfașa publicului. Când Quintilian vorbește despre nevoia prealabilă a unei *meditatio dicendi*, el se referă în fond la acest din urmă lucru. Până și într-o sintagmă ca *meditatio mortis* (meditație asupra morții) ar trebui să vedem altceva decât gândirea înfrigurată sau melancolică asupra sfârșitului, mai curând un exercițiu de asumare prealabilă a ceea ce intră în economia vieții noastre.

Dar, probabil că fiecare nou mediu istoric aduce în față acel înțeles al unei sintagme ce răspunde mai bine, mai adecvat, modului în care este trăit faptul temporal sau cel religios.

deprins de la meditația filosofică n-a fost să abstrag, ci să generalizez în concret. Întâlnirea cu universalul, mai degrabă decât exercițiul lui pur, face obiectul filosofării, de la mirarea ei dintâi până la deschiderea ultimă. Gândirea suportă în acest fel un recul în fața conceptului și nu mai puțin în fața realului pozitiv. Efortul ei capătă atunci aspectul unui gen neobișnuit de pasivitate, o mască perfectă în fond pentru dubla ei relație cu filosofia³.

Firese ar fi, în acest caz, să distingem între două atitudini hermeneutice, una din ele descrisă de grecescul *hermeneia* și o alta de termenul latin *interpretatio*. Am putea înțelege astfel că în spațiul răsăritean se face prezentă mai cu seamă prima dintre ele. Aceasta privește efectul ca atare al cuvântului, lucrarea acestuia, cum se spune adesea. Descoperă mai ales prezența sa în act și nu atât medierea unui înțeles exact sau impersonal.

Când filosofia se face asemeni unei forme de *praeparatio*, discursul ei nu mai poate avea un caracter strict conceptual. Ci dobândește mai degrabă înfățișarea unei meditații, indiferent cum va fi aceasta trăită de cineva anume. Ea pretinde atunci, în locul acelei neutralități cu care limbajul conceptual își asigură obiectivitatea sa, trăirea ca atare a unei experiențe reale. Și va tinde să devină un discurs de tip pasional, mai mult chiar, un gen de terapie personală și deopotrivă istorică a omului.

Cum vedem, pentru a înțelege mai adecvat evoluția filosofiei europene este necesară examinarea ambelor ei înfățișări, atât occidentală cât și răsăriteană. Dacă le-am considera acum în chipul cel mai simplu și la limita lor abstractă, ele ar putea fi exprimate astfel: în Occident, filosofia survine ca tehnică a conceptului, iar în Răsărit, ca meditație. Însă această delimitare se dovedește a fi de la un punct încolo falsă. În măsura în care există anumite diferențe, acestea nu dețin nici un fel de puritate, întrucât nu separă, cum am putea fi înclinați să credem, cele două moduri de a face filosofie. Ci se regăsesc, deși inegal, în ambele zone de spiritualitate. Și se delimitează deopotrivă în relație cu științele, pe de o parte, și cu teologia, pe de altă parte. Împreună, ele exprimă cele două fețe ale aceleiași experiențe a gândirii, fiind proprii dintotdeauna omului european.

Situația limbajului filosofic.

O ciudată ilustrare a teoriei catastrofelor

Consider că *Divanul* lui Cantemir este singura lucrare filosofică scrisă în limba română până la începutul secolului XVIII⁴. Deocamdată, nu am motive serioase ca să cred altceva. Această lucrare stă în chip evident sub o triplă inspirație: testamentară, greacă (indeosebi stoică) și locală, moldo-valahă.

3. „Mă zbat să intru în pasivitate. Ce efort îți trebuie ca să treci de la activitate la pasivitate !” (*Jurnal de idei*, IV, 181, în textul stabilit de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu și Sorin Vieru, Humanitas, 1991).

4. *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu Lumea, sau giudețul Sufletului cu Trupul*, această scriere este redactată deja la 1698 în limba română și în greaca târzie.

Tradiția testamentară și cea greacă își dispută continuu supremația în paginile lui Cantemir. Ele au suficientă putere ca să țină în eclipsă orizontul simbolic moldo-valah, destul de spectral sub aspect livresc la vremea respectivă. Scrierile religioase existente, Coresi și Dosoftei, Costin și frații Greceanu cu traduceri lor și, în genere, limba română cu imaginile și reprezentările care o domină, cam acestea dau mediul simbolic local în scrierea lui Cantemir. Cu urmele lor mai vagi sau mai pregnante, ele pot fi ușor sesizate în paginile *Divanului*. Exact ele compun – oricât de puțin sau de inegal – cel de-al treilea termen, adică o tradiție în parte diferită de celelalte două. Este greu sau imposibil să nu o ai în vedere și pe aceasta câtă vreme Cantemir se arată destul de infidel atât față de textul testamentar cât și față de filosofia greacă. Dar tocmai în această infidelitate a sa, cu înțelesul pozitiv al termenului, adică în forța sa de a oferi o altă expresie acestor două surse, stă șansa celui de-al treilea termen.

De pildă, când se raportează la textul testamentar, interpretarea sa nu urmează întocmai tradiția dogmatică și canonică deja cunoscute. El caută să evite cu orice preț ideea unei posibile despărțiri între această lume și o alta cu totul diferită de ea, între *aici* și *dincolo*. Imaginea lumii de aici o recunoști în paginile sale prin prezența omului comun sau a vulgului, a vieții secularizate și a trupului nostru. Dacă această lume s-ar desparte de figura celui înțelept, adică de sufletul ei, atunci totul ar fi pierdut. Despărțirea lor nu poate fi decât opera spiritului rău («neprietenul omenescului neam»). În definitiv, Satan înseamnă însăși despărțirea celor care nu pot ființa decât împreună. A lupta împotriva lui Satan înseamnă să aperi buna legătură între trup și suflet, între lume și înțelept. Cartea a treia din *Divanul* lui Cantemir este scrisă «pentru a prea fericitei între Lume și Înțelept, sau între Trup și Suflet pace, și pentru vremelnica și vecinica pace, legământ și așezare /a lor/, așijderea pentru a trecătoarei și fiitoare lumii bună chiverniseală».

Cantemir nu-l dezleagă pe om de viața sa lumească sau vremelnică, așa cum o numește el. Dar îi amintește mereu preceptele, îndeosebi cele care propun eliberarea sa de patimi și suferințe. Există o continuă luptă între trup și suflet, un război uneori de-a dreptul cumplit, dar ele nu pot fi despărțite în vreun fel. Noi spunem adesea că trupul este sursa răului și că sufletul aduce izbânda asupra acestui rău, dar totul se petrece în unul și același loc, în una și aceeași făptură. De aceea, ar trebui mai curând să vedem cum trupul nostru își are locul său în suflet și, deopotrivă, cum sufletul coboară în întregime în obscuritatea trupului nostru. Locul lor este unul și același, dincolo de această teribilă dedublare pe care omul o trăiește continuu. Nu ar fi greu de sesizat în ceea ce spune Cantemir urmele unei forme mai estompate de pavlicianism sau chiar ale unei gnoze.

Cât privește limbajul filosofic al lui Cantemir, el suportă aceeași dublă înfățișare ca și articularea unor idei pe care le susține. Textele creștine și cele grecești, alături de fondul vag speculativ al limbii române, constituie mediile din care își extrage Cantemir termenii filosofiei sale.

Dar importă înainte de toate faptul că Dimitrie Cantemir lucrează oarecum independent la crearea unui limbaj filosofic românesc. Prin această bizară situație vor trece mai târziu mulți alții. O serie de termeni îi va prelua din limba greacă: «energhie», «idea», «metaphysic» și «metaphysica», «praxis», «ypothesis» ș.a. Cele cinci «voci ale lui Porfir» sunt numite acum: «neamul», «chipul», «deosebirea», «hârșiiia» și «tâmplarea». Alți termeni îi va extrage din latină: «act» și «activitas», «cfiditas» (> *quidditas*), «condiție», «experienția», «țircumstanții», «formă», «materie» etc. Ajunge singur la o serie de calcuri: «ceiță» (pentru *essentia* sau *quidditas*), «subt stare» (pentru *substantia*), «împregiur stare» (pentru *circumstare*), «trup physic» etc. Vine cu unele abateri față de limbajul deja existent: «smuncitură» (pentru senzație), «bunătate» (pentru virtute), «înțelepciune» (iarăși pentru virtute) etc.⁵

Cum vedem, dubla față impune în limbajul filosofic al lui Cantemir: sursele grecești se însoțesc cu cele latine, mediul filosofic este explorat o dată cu cel teologic, limba comună stă alături de cea a Cronicii și de limba cancelariilor domnești. Dar influențele exterioare domină. Sursa exterioară este mai importantă decât cea internă. Aristotel și stoicii nu-și află un contratermen în tradițiile «păgâne» ale locului. Filip Solitarul, ascet și scriitor bizantin din secolul al XI-lea, nu este în nici un fel concurat de cei care se anunță aici cu o serie de însemnări pe marginea traducerilor religioase. Iar Van Helmont și Coridaleu înseamnă neîndoiebnic mai mult decât Coresi, Dosoftei sau frații Greceanu⁶. Precursorii lui Cantemir nu sunt de aflat printre cei care au scris în limba română. Reperele sale mari se află mai curând în afară, destin care se va prelungi până astăzi în filosofia din această parte a lumii.

5. Cf. Mircea Vulcănescu, *Existența concretă în metafizica românească*, 1943-1944; *Dimensiunea românească a existenței*, în «Izvoare de filosofie», 1943, ambele scrieri reeditate sub titlul *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991; Gh. Ivănescu, *Contribuții la istoria limbii române literare în secolul al XVI-lea*, II, capitolul Formarea terminologiei filosofice românești, București, 1958; Dan Bădăraș, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964; P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969; Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1969; Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1973; G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi (secolul X-XV)*, București, 1974; Al. Piru, *Istoria literaturii române vechi de la origini până la 1830*, București, 1977; Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, București, 1970; *Introducere la Mihai Eminescu, Lecturi kantiene*, București, 1975; *Sentimentul românesc al ființei*, București, 1978; *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, 1987; *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, București, 1992; Eugen Munteanu, *Studii de lexicologie biblică*, Iași, 1995; Ioan Oprea, *Terminologie filosofică românească modernă*, București, 1996.

6. În vechea ediție a operelor lui Cantemir (vol. VI, pp. 473-485), se află acel elogiu pe care Cantemir îl adresează lui Van Helmont. El a fost redactat în românește și în latină și intitulat *Laudă către izvoditorii și către virtutia învățaturii lui*. Editorii consemnează faptul că printre manuscrisele lui Cantemir se află unul de 820 de pagini, cel mai voluminos de altfel, cu extrase din opera lui Van Helmont. Limbajul acestui gântitor este ușor de recunoscut în *Sacrosanctae scientia indepingibilis imago*, scrierea lui Cantemir din 1700, dar și în *Divanul* sau în alte locuri. Cf. Dan Bădăraș, *Dimitrie Cantemir și Van Helmont*, în vol. *Scrieri alese*, București, 1979, pp. 177 sq.

Deși trăiește într-un timp când omul european încheie deja un ciclu al modernității, Cantemir se vede adesea în situația de începător. Asemeni exploratorilor în ținuturi complet necunoscute, el trăiește sentimentul unui început de lume în filosofie. Din spusele sale cu caracter confesiv poți ușor deduce că în limbajul filosofic românesc el se vede foarte singur, însoțit poate doar de umbra lui Dumnezeu.

Dar la fel se vor simți și mulți alții mai târziu, Samuil Micu și Eufrosin Poteca, Heliade și Conta, Petrovici și Blaga. Efortul lor seamănă în multe privințe cu cel al unor misionari fără temple și fără cărți revelate. Cantemir și cei de după el care au întreprins ceva asemănător ne vor apare adesea ca niște apostoli: retorica apostolatului în cultură încă se mai resimte ca o boală veche. Numai că toți cei amintiți rămân în multe privințe niște singuratici. Ei au fost nevoiți să ia pe cont propriu ceea ce nu s-a putut cristaliza în forma unei tradiții. Cum circulația cărții a fost destul de restrânsă, instituțiile cu caracter scolastic puține sau absente, limba filosofiei încă nepregătită, comunicarea întreruptă sau hazardată, reflexele mentale inadecvate unui exercițiu critic al gândirii, cum toate acestea ne-au marcat serios de la Dosoftei încoace, era firesc atunci ca filosofia să rămână în seama unor înșingurați. Cu fiecare din ei, totul urma să fie luat de la început. Filosoful român a trecut arareori de secvența simbolică a genezei, a creației din nimic.

Este cu totul ciudat acest lucru, anume că până și ceea ce numim noi tradiție, una filosofică de această dată, a suportat aici fenomenul unor violente întreruperi. Ea a fost profund fracturată, de unde nevoia de a se relua totul din punctul zero al unei anumite chestiuni. De la un gânditor la altul se consumă aici nu o filiație de idei, ci un hiatus. Legătura între cei care înseamnă totuși ceva s-a realizat cel mai adesea sub forma unei rupturi. Poți crede că exact spaima unor rupturi definitive i-a determinat pe cei mai mulți dintre ei să reia ceea ce părea cu totul pierdut.

La aproape un secol după Cantemir, Samuil Micu reface exigența creării unui limbaj filosofic românesc, ca și cum înaintea sa nu s-ar fi întâmplat aproape nimic. În *Prolegomena de metafizică* (1800), de exemplu, va folosi uneori termeni mai slabi sau mai puțin încercați decât cei propuși de Dosoftei și Cantemir: «preste tot» (în loc de «general»), «a tâlcui» (în loc de «a înțelege»), «duh» (în loc de «cuget» sau «gând»), «fire» (în loc de «natură», termenul cu care a fost tradus *phýsis*), «de obște» (în loc de «comun»), «îns» (din latinescul *ens*, în loc de «ființă») și «neîns» (pentru «neființă»), «tapăn» (în loc de «întemeiat»), «început» (în loc de «principiu»), «trebuincios» (în loc de «necesar»), «a propti» și «a zidi» (pentru «a întemeia»), «a întări» (pentru «a afirma») etc.⁷ Sau va prelua după limbajul filosofic latin o serie de termeni ca și cum nimeni de aici nu i-ar fi aflat până atunci: «speriință» (pentru «experiență»; Cantemir spusese «experienția»); «stare împrejur» (Cantemir spusese «împregiur stare»); «îns» (pentru «ființă» sau «fire»); «început» (din latinescul *in caput*) etc. Mulți dintre acești termeni nu vor putea fi însă reținuți cu înțelesul lor de atunci.

7. Cf. *Prolegomena de metafizică*, §§ 7-12.

La fel ca și Micu va proceda mai târziu Eufrosin Poteca, întrucât și el lucrează singur la creația unui limbaj al filosofiei. Dacă reușește să contureze totuși un lexic minimal în românește, acesta nu va putea fi preluat mai târziu: lipsa unor cărți, instituții, forme de comunicare, cercuri sau comunități cu caracter profesional etc., o astfel de lipsă face ca efortul lor să fie oarecum în van. Când Eminescu, mai târziu, va traduce din *Critica rațiunii pure*, el întâmpină exact aceeași situație ca și Cantemir⁸. Atât el cât și cei care-i urmează sunt nevoiți să reinventeze lexicul filosofiei, să propună din nou fie alți termeni, fie – și mai ciudat încă – exact aceiași termeni. Dar nici măcar Blaga sau Noica, în secolul următor, nu vor trăi cu sentimentul că au ieșit cu filosofia din episodul descris în cartea Facerii. Iar astăzi, cei care traduc din Husserl și Heidegger trec adesea prin ceea ce a trecut Cantemir altădată, când pentru a exprima categoriile aristotelice folosește termeni precum «ceiță», «feldeiță», «cătință», «vreme» și «vremelnicie» etc.

Exact acest lucru îți spune că, aici, se realizează sub aspect lingvistico-filosofic o stranie ilustrare a teoriei catastrofelor. Observăm aceasta împreună cu Valeriu Gherghel într-o mai veche discuție, gândindu-ne că un savant precum Cuvier ar fi găsit aici un foarte bun material ilustrativ pentru a-și extinde teoria sa din geologie în domeniul vieții culturii și al faptelor simbolice. Acele câteva întâmplări petrecute la noi în zona filosofiei – o dată cu Cantemir și Micu, Conta, Petrovici, Ionescu ș.a. – seamănă cu un gen de cataclisme naturale. Tocmai ele determină schimbări neașteptate în economia bunurilor simbolice, fără a se putea stabili vreodată legături precise de la un cataclism la altul. Survin brusc și cu o anumită violență în spațiul vieții noastre spirituale, ca să dispară adesea fără urmă. Cuvier punea în legătură cataclismele geologice cu anumite cutremure sau erupții vulcanice etc., dincoace însă nu-mi dau seama ce anume ar putea să joace rolul unui adevărat cutremur al simțurilor și al gândirii noastre.

Cum limba filosofică evoluează aici destul de anevoios, acordul ei cu o nouă experiență a gândirii trebuie să se realizeze mai curând prin mutație decât printr-o treptată pregătire. Or, cum știm, mutațiile au întotdeauna un caracter hazardat. Iar până în acel moment în care se petrece o adevărată mutație, limbajul filosofiei este obligat să funcționeze într-un regim impropriu, figurat. El rămâne potrivit mai ales pentru narațiuni și alegorii, fabule și reprezentări intuitive, nu însă și pentru concepte. Nu este o întâmplare faptul că de la Cantemir la Blaga și Noica, regimul narativ al limbii deține o pondere însemnată în filosofia acestui spațiu.

Cred că prevalența limbajului alegoric ar putea fi pusă în legătură cu o anumită inadecvare la timp sau la istorie a omului. Sau cu o evidentă slăbire – chiar și în sensul de relaxare – a principiului realității. Cel care

8. Cf. Constantin Noica, *Introducere la Mihai Eminescu, Lecturi kantiene*, București, 1975, p. XXXVI și urm., deopotrivă *Lămuriri la ediția de față* pe care le oferă editorii, C. Noica și Al. Surdu, pp. XLIV-XLIX; a se vedea și Constantin Noica, *Introducere la miracolul Eminescu*, București, 1992.

întreține un raport slab sau negativ cu lumea în care trăiește va înclina să o devalorizeze pe aceasta și în definitiv să o nege. El își delimitează atunci un alt spațiu al vieții, neliteral, asemeni unui refugiu sau unui recul compensatoriu. Limbajul figurat realizează exact acest din urmă lucru: el descrie un orizont diferit al vieții, o altă înfățișare a acestei lumi, un alt raport cu ea. Să ne amintim că exegeții fenomenului mistic, vorbind despre tipul pelerinului, atribuie acestuia o aptitudine favorabilă ideii transcendentei și limbajului figurat⁹. Or, ideea transcendentei anunță tocmai distanța esențială dintre creator și creatură, diferența lor ireducibilă, de nedepășit. Un lucru asemănător se întâmplă și prin folosirea limbajului figurat: ceea ce se petrece în această lume devine atunci un semn pentru ceea ce într-un fel sau altul o transcende. Am putea spune în acest caz că refuzul lumii astfel date își află o formă de expresie în predilecția conștiinței pentru limbajul figurat, alegoric.

Forța cu totul aparte a limbajului alegoric la autori precum Cantemir și Heliade, Pârvan, Blaga și Vasile Lovinescu, ar putea fi însă înțeleasă și altfel. Sunt cunoscute cele două modele între care migrează filosofia și științele omului de la Descartes încocoace: modelul comprehensiv și modelul explicativ sau pozitivist de gândire. Chiar dacă o suită întreagă de opoziții – cum ar fi interpretare/explicație, spiritualitate/natură, înțelegere/metodă – nu mai asigură astăzi pe nimeni de adevărul lor, cele două modele încă pot fi ușor deosebite. Recunoașterea lor diferă de la un spațiu mental la altul, ca și exercițiul de care ele se bucură. Fiecare model își are justificarea sa și – cu o bună folosire – poate convinge că este eficient. Până la urmă, Spencer și Dilthey descriu limitele unuia și aceluiași fenomen. Așadar, filosofia și științele omului glisează mereu între cele două modele amintite, devenind astfel științe ale intervalului. Ele nu se pot fixa într-un singur model, întrucât mentalul european refuză singularitatea absolută a unui model. Sociologia, de exemplu, se realizează atât în modelul comprehensiv (Weber, Simmel), cât și în cel tehnic sau experimental (de la Comte și Spencer, la sociologia americană de astăzi). La fel și psihologia sau logica, științele juridice sau cercetarea fenomenului religios etc.

9. Cf. Evelyn Underhill, *Mistica*, Apostrof, Cluj, 1995, capitolul V („Mistică și teologie”). „Această teorie /a emanației, ce proclamă transcendența categorică a divinității/ postulează, în condiții normale și nonmistice, completa separație a umanului de divin, a lumii temporale de cea eternă... O asemenea modalitate de a concepe realitatea concordă cu tipul psihic pe care William James l-a numit „suflet bolnav” /*The Varieties of Religious Experience*, VI, London, 1902/. El corespunde acelei stări de spirit a penitentului, a umilinței manifeste care, îngrozită de adâncul contrast dintre ea și perfecțiunea pe care o contemplă, nu poate decât să strige „din adâncuri”. Această stare revine în chip firesc temperamentului înclinat spre pesimism, care vede că s-a iscat o mare prăpastie între el și dorința sa și care se află deasupra tuturor acelor aspecte sensibile la elementele răului și ale imperfecțiunii din propriul său caracter și din experiența morală a omului” (p. 169-170). Distincțiile amintite mai sus revin la Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoașterii metafizice, I. Cunoașterea imediată*, 1928-1929 (capitolul „Emanatism, imanentism și trinitate”), ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, 1991.

Cred că în acest mediu lingvistic și istoric în care ne situăm noi modelul comprehensiv tinde într-adevăr să domine. Cel puțin în filosofia de până acum el cunoaște o vizibilă prevalență. E greu să decizi dacă acest fapt înseamnă sau nu o povară pentru ceea ce urmează să se petreacă în continuare. Dar tocmai acest model rămâne favorabil unui limbaj care nu-și mai cere neapărat o interpretare logică sau literală. Dimpotrivă, el face loc subtilităților adesea obscure ale exprimării, atrage pe un drum de-a dreptul labirintic și prezervă spații largi celor inefabile. El te îndeamnă să crezi în ceea ce nu se vede și te lasă adesea singur cu propria ta judecată sau incertitudine. Modelul comprehensiv, de extracție greacă sau patristică, rămâne propriu unei lumi pentru care orice lucru comportă și o înfățișare ascunsă, nevăzută.

Nu există nimic în această lume care să dețină doar o singură față, astfel s-ar putea formula una din supozițiile ce susțin voința de interpretare caracteristică nouă.

Excese ale filosofiei

Voi lua termenul de exces nu neapărat cu înțelesul său de primă instanță sau negativ. Nu e vorba așadar de o lipsă de măsură, mai ales că este aproape oșios să vorbești despre măsură în filosofie. Prin însăși natura ei, filosofia înseamnă o lipsă de măsură, ea înseamnă a gândi împotriva modului obișnuit de gândire, a înainta pur și simplu contra curentului. Filosofia, când într-adevăr nu se dezice cu totul de ceea ce înseamnă ea, împinge o anumită chestiune către una sau alta din limitele sale. Ea este mereu încercată de abuzuri și violențe.

Însă excesele la care mă voi referi în continuare privesc reacțiile oarecum inconștiente ale unui spațiu mental față de o anumită presiune simbolică pe care o manifestă cultura europeană. Ceva anume, de exemplu comentarea unui autor clasic, este reluată la nesfârșit din aproape același loc și în aceeași manieră. Este ceea ce descoperă până la urmă un exces, fapt ce nu poate fi judecat imediat în efectele sale pozitive sau negative. Probabil că o anumită inerție a noastră și anumite complexe în fața unei autorități străine, de dincolo, dau seama în parte de toate acestea.

Un prim exces pe care îl voi numi aici este cel al filosofiei generale. Aceasta depășește la noi, prin extensiunea și forța ei, tot ce poate fi imaginat ca firesc sau într-adevăr suportabil. Vorbind într-un alt loc despre profesorul Ion Petrovici, am chestionat în parte această boală a filosofiei care este tocmai filosofia generală. Dar simptomele ei sunt la fel de evidente și în cazul lui Rădulescu-Motru sau Negulescu, Florian sau Roșca. Pesemne că există o anumită tradiție a profesoratului în filosofie care a fost atinsă cu totul de această boală. Ea este vizibilă, de exemplu, în cazul acelei generații situate între ultimul «presocratic», anume Vasile Pârvan, și cel care schimbă în mod radical retorica și investigarea filosofică a unor probleme, adică Nae Ionescu. Iar urmașii acestei generații au continuat să se impună în număr mare și să domine anumite medii de la noi, cele universitare înainte de toate.

A fi profesor de filosofie, dar nu un profesor dezabuzat, oarecare, ci unul care întrupează tehnica scolastică a acestei discipline, cu aer savant și cu autoritate academică, un profesor-instituție, un manual viu, vorbitor, a fi deci profesor de filosofie și a nu face filosofie generală apare pentru mulți dintre noi ca o adevărată contradicție în termeni.

Filosofia generală este asimilată în dese rânduri cu filosofia sistematică, spre compromiterea definitivă a acesteia din urmă. Sunt reluate într-un mod aproape ingenuu și gratuit temele clasice ale filosofiei: ideea de principiu sau cea de ordine generală, problema conexiunii generale și a cauzalității, a timpului în genere și a cunoașterii în genere, a adevărului și a categoriilor în genere etc. Doctrina categoriilor este revăzută într-o formă abreviată și facilă după un Aristotel scolastic și un Kant popular. Limbajul pus în joc rămâne cel al unor autorități care au reușit să fixeze vulgata unei anumite filosofii și să o disemineze pe înțelesul tuturor: Wolff și Feuerbach, Heym, interpretul lui Hegel, sau Hartmann și alții.

În imediata vecinătate a acestor reflexe stă excesul istoriografic, abuzul de istorie a filosofiei. Aceasta din urmă devine un adevărat refugiu al exegetului, un recul în narațiune sau generalitate. Istoria filosofiei ca anecdotă speculativă cunoaște încă o mare extensiune. Ea rămâne departe de cercetarea exigentă a limbajului și a efectelor ideologice, ca și de ceea ce Nietzsche a numit genealogie a ideilor. Istoria filosofiei ca rezistență sau forță pasivă, ca administrare inocentă a unor cuprinsuri de etern, acest gest aparent inofensiv și auxiliar nu este chiar la îndemâna oricui. Dar el întreține aici formula narativă a filosofiei, filosofia ca epopee sau ca proză cu inițieri și intrigi, ispite și dueluri, drumuri prin pădure, întâmplări și personaje (Ideea, Rațiunea, Ego-ul, Voința etc.). Este o formulă ce deține, cum ne dăm seama, o latură plastică, vizuală, o filosofie a ceea ce până la urmă se poate vedea și povesti¹⁰. Ea face văzută latura invizibilă a unor concepte și acordă materie unor forme abstracte. Cu alte cuvinte, această filosofie reface, pentru uzul celor mulți, episodul întrupării în variantă filosofică.

Acestor două excese se adaugă un altul, și anume cel al lecturii în regim simplu referențial. Despre ce anume este vorba?

Entitățile limbajului filosofic, precum «spirit» și «lume», «suflet» și «transcendență», după ce au fost transformate cu totul în personaje, sunt văzute ca și cum ele ar exista aievea. Ele sunt acceptate într-o lectură comun realistă, ca atunci când ar deține propriu-zis existență sensibilă. Cu alte cuvinte, sunt percepute ca lucruri sau realități ce pot fi determinate ontic,

10. Ca ilustrare a narațiunii filosofice, cf. P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, 1910; *Istoria filosofiei contemporane*, 5 volume, 1941-1945, apoi *Scriseri inedite*, volumele I-IV, 1969-1977, reluând o serie de cursuri ale autorului ținute până în 1941. Pentru intervalul de mai târziu, a se vedea Constantin Noica, *Povestiri despre om (După o carte a lui Hegel)*, Cartea Românească, 1980. Cu privire la acest mod de a face exegeză filosofică, a se vedea Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, diviziunile 8-9 (Paris, Minuit, 1979); Gabriel Liiceanu, *Filosofia și paradigma feminină a auditoriului*, în *Viața Românească*, 1986, studiu reluat apoi în volumul *Cearta cu filosofia*, Humanitas, 1992.

ce pot fi atinse și invocate, întâlnite eventual pe stradă, cuprinse cu mintea și suportate în această existență sensibilă a lor. Se ignoră cu totul într-o astfel de lectură cele spuse, de exemplu, în *Dialectica transcendentă* a lui Kant cu privire la ideile de «suflet», «lume» sau «Dumnezeu», anume că materia lor nu poate fi dată în nici o intuiție sau experiență posibilă. Când este vorba de entități ce desemnează ceva necondiționat sau infinit, materia lor nu poate fi dată intuitiv. Ele rămân pentru noi concepte de limită, probleme insolubile, idei cu caracter transcendent, cum spune Kant, întrucât doar stabilesc condițiile de posibilitate ale experienței și nimic mai mult.

Tot ce s-a spus după Kant și parțial în prelungirea sa, anume că entitățile de felul celor numite mai sus nu sunt decât semne (Peirce) sau simptome (Nietzsche), fenomene (Husserl) sau evenimente de discurs (Foucault), locuri goale (Carnap et alii) sau efecte (Derrida), astfel de considerații rămân străine lecturii în regim referențial. Transformarea unor concepte în lucruri, atunci când este într-adevăr vorba despre anumite concepte, realismul suspect al gândirii, platonismul rapsodic și popular al unei astfel de interpretări, toate acestea se leagă sigur de înțelegerea filosofiei ca narațiune.

Dar și un alt exces propriu filosofiei, anume cel al intenției soteriologice, poate fi recunoscut aici. Prea ușor și prea des afli vorbindu-se despre rolul salvator al filosofiei. Prea mult se acordă acestui gen de examinare a unor chestiuni, ca și cum am avea de a face cu o practică de tip mistic sau anagogic. Se crede ușor și cu o anumită inocență în misiunea istorică a filosofiei, în faptul că ea ar putea să ne facă într-adevăr liberi sau fericiți. Iluzia aceasta, dacă ar fi întreținută de spirite autentice mistice, precum Soloviev sau Hasdeu, Șestov sau Pârvan, încă ar mai putea fi luată în serios. Îi poți acorda atunci un anumit credit și o interpretare ce trece dincolo de regimul lui *als ob* (ca și cum). Numai că mulți dintre cei care vorbesc despre înțelepciunea filosofiei și despre puterea ei de înălțare nu fac decât să reia un loc comun, vechi de când lumea, anost și plicticos, a cărui semnificație greacă, în speță presocratică, a devenit pentru noi atemporală și superflua. Ei încearcă să facă din acest loc comun un mister laic, dar a cărui vanitate desăvârșită iese imediat la iveală. Putem crede că intenția soteriologică a filosofiei, în ciuda a tot ceea ce s-a spus până la Cioran cu privire la scenariul ei insidios, domină acolo unde conceptul este suficient de slab.

Cel care nu a cunoscut filosofia și ca o *strenge Wissenschaft* caută să facă din ea o mistică profană. Pesemne că fenomenul istoric al secularizării a pregătit omul modern și pentru acest din urmă exces.

Despre vârsta adamică a întrebării

Cum anume ne putem da seama că aici filosofia trece greu dincolo de secvența simbolică a genezei sale? Care este semnul – sau măcar unul din semnele – ce indică accesul ei dificil la alte secvențe ale gândirii, la o altă problematică decât cea inaugurală?

Este suficient să urmărim, de pildă, frecvența neobișnuită cu care revine la noi, indiferent în legătură cu ce problemă, întrebarea *ce este?* sau *ce este ceva anume?* Nu faptul că o astfel de întrebare este reformulată șochează în scrierile noastre, ci reluarea ei ca și cum până în acel moment nu s-ar fi întâmplat aproape nimic, nu ar fi spus mai nimeni nimic, nici măcar ceva ce merită să fie în cele din urmă respins. Reformularea întrebării nu a ajuns să însemne și regândirea ei, o mai bună înțelegere a ei. Când se realizează totuși o anumită aprofundare a întrebării, cum aflăm la Conta, Blaga sau Noica, acest fapt nu are nici o legătură cu ceea ce s-a întâmplat aici până în momentul respectiv. Conta nu revine la Cantemir, Blaga nu revine la Conta, Noica nu revine la Blaga, ci totul se petrece ca și cum fiecare din ei ar fi absolut singur într-o istorie de-a dreptul atemporală.

Dacă tema în discuție este, de exemplu, cea a temporalității, de la Cantemir la Noica afli mereu reluată această întrebare, și anume *ce este timpul?* Până către sfârșitul secolului XIX, ea s-a pus cu un fel de inocență adamică, Rădulescu-Motru o reia în *Timp și destin* ca și cum înaintea sa nu s-ar fi spus aproape nimic în această chestiune, Mircea Florian realizează un adevărat catalog al accepțiunilor timpului, Noica, în *Devenirea întru ființă* (II, § 12), produce un nou răspuns la această întrebare, răspuns care nu a fost deocamdată serios revăzut sau măcar interpretat în legătură cu un anumit mod de a face filosofie.

Dar ce înțeles ascunde, până la urmă, întrebarea *ce este ceva anume?* Ce divulgă ea atunci când într-un anumit mediu de gândire devine hotărâtor dincolo de care nu se poate trece?

Pot fi ușor delimitate cel puțin patru tipuri de întrebări ale filosofiei. La noi, a sugerat acest lucru Noica însuși, interesându-se îndeosebi de întrebările pe care le-au impus Aristotel și Kant. Voi urmări această tetradă a interogației filosofice pe un exemplu cu o bună explicitare în Conta, *Bazele metafizicii*, II. 2 (diviziunea privitoare la conceptul de realitate). Așadar, cum poate fi pusă întrebarea cu privire la ceea ce realitatea ca atare înseamnă? În câte feluri poate fi ea formulată și ce mod de a face filosofie protejează o anumită formulare a ei?

Asemeni altor întrebări ce privesc pariurile mari ale metafizicii, ea a luat câteva forme cu valoare simptomatică. Un mod în care a fost formulată este acesta: *ce anume este realitatea?* Enunțul pare să fie calchiat după cel al unei interogații absolut clasice: ce este ființa sau existența în ea însăși? Să admitem că acum avem de a face cu o întrebare de tip aristotelic sau scolastic. Este destul de greu, s-a spus, ca să așezi o altă întrebare înaintea ei, să pleci din alt loc atunci când faci într-adevăr filosofie. Un alt mod de a formula întrebarea de mai sus este cel critic sau kantian: *cum anume este posibilă realitatea?* Cât privește cea de a treia formulare a ei, cu intenție cauzală sau explicativă, o aflăm ușor în gândirea pozitivă a secolului XIX: *de ce numim ceva ca fiind într-adevăr real?* Aici se situează, de exemplu, Comte, Spencer, Conta și alții¹¹. Și cea

11. Când Spencer își pune problema realității unui lucru, el pleacă de la ideea că faptul de realitate este un *efect* și nu un *fenomen*. Cei care s-au folosit de înțelesul

de-a patra formulare, cu o intenție mai curând sceptică decât edificatoare, poate fi exprimată astfel: *care este sensul celor reale?* Ea cunoaște și alte variante, ușor de regăsit astăzi în paginile unor scrieri: cu ce rost delimităm într-un anumit fel realitatea, la ce anume slujește cunoașterea sau stăpânirea realității?

Putem acum sesiza că aceste patru formulări ale întrebării cu privire la realitate își au corespondentul în patru intenții ale gândirii noastre. Este vorba de o intenție definitorie, o alta critică, una explicativă și o alta sceptică sau hermeneutică. Am putea crede că evoluția firească a ideilor filosofice aduce în actualitate fiecare dintre aceste patru intenții. E greu de spus dacă există și o anumită ordine istorică a lor sau dacă această ordine rămâne cea schițată, mai sus.

Numai că una dintre aceste intenții, anume cea definitorie, prin care încercăm să definim ceva, să delimităm ceva anume în chiar natura sa, survine imediat ce gândirea noastră capătă un caracter speculativ. Mai exact, abia o dată cu ea se face simțită pretenția filosofică a gândirii. De aceea s-ar putea spune că întrebarea pe care o generează reprezintă cea dintâi întrebare aflată sub o exigență într-adevăr filosofică. Ea deține, prin aceasta, un caracter inaugural. Are puterea să inițieze o anumită cercetare, indiferent că noi plecăm de la ea sau că o formulăm abia în cele din urmă. Dar în momentul în care este formulată, se atinge deja un anumit prag al gândirii, o anumită limită a ei. Acuzele care i s-au adus, și anume că nu este o întrebare pe măsura omului (Augustin) sau că are un caracter pur speculativ (Hegel), că vine cu o pretenție scandalosă a gândirii (Nietzsche) sau că nu poate primi un răspuns, dovedindu-se în această privință lipsită de sens (Carnap), astfel de acuze ne spun că ea orientează într-adevăr către o limită sigură a gândirii.

Cel care nu-și pune această întrebare rămâne străin așadar limitelor gândirii noastre. Dar dacă o pune fără să o dezvolte în legătură cu chiar istoria ei, dacă această întrebare nu cunoaște noi interpretări și, mai ales, dacă ea nu dă gândirii noastre posibilitatea să pună și alte întrebări, sub alte intenții, atunci gândirea se blochează pur și simplu în cercul unui veșnic început al ei. Ea se predă cu un fel de inconștiență vârstei ei

cuvântului *fenomen*, precum gânditorii germani din jurul anului 1800, au permis apropierea sa nejustificată de înțelesul cuvântului *aparență*. Urmările acestui fapt se cunosc deja: fie echivalarea realității cu aparența, fie socotirea realității ca un fapt incognoscibil, asemeni lucrului în sine kantian. De aceea, spune Spencer, este necesar să ne întrebăm mai întâi de ce anume unele efecte ale simțurilor în conștiința noastră ne asigură ideea de realitate. Răspunsul gânditorului englez este cât se poate de simplu. «Prin realitate înțelegem persistența a ceva în conștiință; este vorba fie de o persistență necondiționată, cum este conștiința noastră despre spațiu, fie despre o persistență condiționată, așa cum este conștiința noastră despre un corp pe care îl apucăm cu mâna» (H. Spencer, *First Principles*, 1862, § 46).

Conta va da un alt răspuns, dar întrebarea rămâne aceeași. «Eu cred că /acest/ caracter distinctiv al realului este acordul simultan al tuturor simțurilor aceluiași individ cu privire la existența aceluiași lucru sau, ceea ce revine tot acolo, necontrazicerea mărturisirii unui simț prin nici o altă mărturisire făcută de chiar acesta sau de un alt simț» (*Bazele metafizicii*, II, 2). Cum întrebarea a rămas exact aceeași, înțelegem că interpretul urmează un mod explicativ sau analitic de a gândi.

adamice, una în care cu greu mai afli loc pentru filosofie. Nu are cum să spargă cercul acestei întrebări inaugurale și nu poate în nici un fel să înainteze. Se vede atunci ca și condamnată să revină la una și aceeași chestiune: ce este ceva anume?, ca în acea fază a umanității când trebuie să dăm nume potrivite lucrurilor. Ea nu poate să rețină nici un răspuns, fie întrucât răspunsurile nu intră într-o bună comunicare, fie întrucât întrebarea nu poate ieși din formularea ei angelică, nevinovată. Dacă altcineva, mai târziu, riscă iarăși în aceeași zonă, el va pune din nou aceeași întrebare cu privire la același lucru, ca și cum nimeni până la el nu ar fi formulat-o cum se cuvine.

Ne aflăm cu aceasta, într-adevăr, în vârsta adamică a întrebării. Exact acest fenomen poate fi sesizat într-un spațiu unde, atât în filosofie cât și în alte zone ale culturii, totul este periodic luat de la început.

Este greu – sau aproape imposibil – să compari istoria noastră modernă, sub aspectul gândirii filosofice, cu istoria modernă occidentală. O fi acesta unul din motivele pentru care singurele analogii încercate au fost cu ceea ce s-a întâmplat în antichitatea greacă. S-a vorbit în acest sens de «presocraticii» noștri (plasați în intervalul 1866-1918, anume Eminescu, Hasdeu, Iorga și Pârvan), de un «Socrate» al locului (adică Nae Ionescu) și de un «Platon» al acestei culturi (i.e. Eliade)¹². Mințile inaugurale, deopotrivă mitice și istorice, ocupă cam tot ce s-a întâmplat la noi până la generația lui Eliade, Cioran și Noica. Istoria modernă sau postsocratică a filosofiei noastre a început, așadar, în contemporaneitate, adică în postistorie.

12. Cf. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediție revăzută și augmentată, traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, Nemira, 1995, pp. 205-208. A se vedea și Liviu Antonesei, *Modelul Criterion*, în Al. Zub (ed.), *Culture and Society*, Iași, 1985.

Într-adevăr, este important faptul că nimeni, nici chiar Eliade, «nu mai e privit ca unicum, ca mutant al unei lumi culturale, ci i se caută rădăcini, influențe (e amintit și Crainic, cu alegoria sa inspirată de mitul lui Parsifal), afinități (între altele, cea cu Blaga)» (Sorin Antohi, *Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri*, postfață la Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 308.).

CÂTEVA CONTRASTE FLAGRANTE. TEOFIL CORIDALEU

Forța și slăbiciunea unei tradiții

Când Teofil Coridaleu revine cu toată atenția la scrierile lui Aristotel, în primele decenii ale secolului XVII, gândirea filosofică occidentală cunoaște una din cele mai fulminante reacții față de tradiția aristotelică.

De fapt, reacția interpretului occidental se consumă înainte de toate față de acel Aristotel care a fost transformat în materie de învățământ, fiind preluat în manuale și compedii, seminarii și discuții de tip catehetic, a căror structură întrebare/răspuns fixează marile locuri comune ale metafizicii de școală. Este vorba așadar de un Aristotel care, de la Albertus Magnus la Petrus Ramus, ajunge cu totul supus noii formule pe care școala a socotit-o atunci eficientă. Bacon și Descartes, Galilei și Kepler au adus această reacție în noul discurs al timpului lor. În scrierea intitulată *Produsul viril al timpului sau trei cărți despre interpretarea naturii*¹³, una din cele mai crude sau mai agresive ale modernității timpurii, ca și în *Meditații metafizice*, I, autorii deconspiră motivele sub care vor lua distanță de aristotelism și de filosofia Școlii. Aristotel nu mai este acum „Filosoful”, așa cum apare el în paginile lui Toma din Aquino, ci doar o inteligență abstractă, speculativă, o mașină de produs silogisme, o apariție care, asemeni paianjenului, extrage realitatea pur și simplu din spațiul cenușiu al conceptelor¹⁴.

13. *Temporis partus masculus sive de interpretatione naturae libri tres*, scriere redactată de Bacon între anii 1585 și 1590, dar care apare împreună cu alte texte timpurii abia în 1653, așadar după moartea autorului, sub titlul *Impetus philosophici*. Tema scrierii va fi reluată de Bacon în *Redargutio philosophiarum* (Critica sistemelor filosofice), redactată către 1609.

14. Autoritățile în materie de filosofie pe care le divulgă Bacon în chipul cel mai strident sunt Platon și Aristotel, Toma și Cardanus, Ramus, Telesio și Paracelsus. Reiau în continuare un singur loc în care figura lui Aristotel apare ca într-o carte neagră a filosofiei. „...Îl voi chema mai întâi în fața noastră pe Aristotel, sofist dezgustător, orbit de o subtilitate deșartă, jucărie josnică a vorbelor. Când mintea omenească, împinsă din întâmplare ca de un vânt prielnic spre unele adevăruri, părea că poposește alături de ele, el a cutezat să arunce în calea minților cele mai grele piedici, să clădească un întreg sistem de absurdități și să pretindă că ne educă cu simple vorbe. Din stirpea aceasta ne-au venit acești subtili propovăduitori de minciuni care, abătându-se de pe căile deschise, ignorând lumina istoriei și a faptelor, au izbutit, cu ajutorul materiei atât de mlădioase a preceptelor și a tezelor lor și datorită neconținutei mobilități a minții lor, să producă o droaie nenumărată de

Important însă îmi apare un alt lucru, și anume că atunci când în estul Europei se revine într-o formă extinsă și scolastică la enunțul aristotelic, dincolo, în Apus, gânditorul grec este denunțat cu violență și pe față. În intervalul în care exegetul răsăritean află în Aristotel un adevărat refugiu, exact atunci Occidentul vede în metafizica grecului o formă de reclusiune a științelor și a gândirii în genere.

Se întâmplă însă ca, puțin mai târziu, Cantemir să pună în discuție învățătura lui Aristotel. O face mai cu seamă sub influența lui Van Helmont, gânditorul flamand care a exercitat o adevărată fascinație în rândul celor ce învățau la Academia din Constantinopole. Cantemir nu este singurul care face acest lucru. Sub o motivație religioasă, clerul – înainte de toate, patriarhia din Constantinopole – cere învățaților acelui timp să fie puse în chestiune elementele culturale precreștine care pot conduce la schisme și erezii. Aristotel va fi brusc situat printre acei «păgâni» care sunt în stare oricând să provoace abateri însemnate. Cum vedem, situația gânditorului grec este aici puțin mai complicată, dar un anumit element rămâne comun celor care-l aduc în discuție: el devine prilejul unui pas înapoi, al unui vizibil recul în fața schimbărilor cu aer modern și deopotrivă monden.

Coridaleu îl rediscută în forme extinse pe Aristotel, fără însă a trece dincolo de o prelucrare scolastică și tradițională a sa. Clerul constantinopolitan va socoti suspectă metafizica aristotelică și o va trece la index, gândind că astfel se poate conserva fondul inițial, patristic, al viziunii creștine. Iar învățați ca Meletie din Arta și Cantemir întreprind o critică dezinvoltă a lui Aristotel, dar o fac mai cu seamă sub influențe străine. Impune dintre acestea influența lui Van Helmont, un gânditor pentru care științele tradiționale (alchimia și ermetismul, magia, astrologia și teosofia) încă induc paradigma de gândire a timpului.

Contrastul vizibil cu ceea ce se petrece în Occident nu mai poate fi pus la îndoială, doar că el trebuie acum serios reformulat.

Scrierile lui Coridaleu, Meletie și Cantemir ne vorbesc, până la un punct, de apariția unui discurs nou, diferit de cel propriu tradiției bizantine. Cei invocați au înțeles totuși că filosofia înseamnă altceva decât teologia, că Aristotel conduce deopotrivă la Toma și la marii eretici ai timpului, sau că argumentul rațional poate să depindă de ceea ce scapă rațiunii noastre. Numai că modernitatea lor se descoperă altfel decât cea a lui Bacon sau Descartes, oarecum mai spectrală și mai puțin afectată de simțul istoric al problemelor.

secte bîcîsnice» (în Francis Bacon, *Despre înțelepciunea antîcilor*, traducere din limba latină de Alexandru Posescu, București, 1976, p. 205).

Într-o altă scriere de mai târziu, anume *Critica sistemelor filosofice*, denunțul lui Bacon este mai bine formulat. «Ca să încep cu Aristotel, întreb memoria voastră, fii mei, dacă în fizică și în metafizică sa nu auziți mai adesea expresiile dialecticii decât acelea ale naturii. În adevăr, ce poți aștepta de la acela care a construit lumea oarecum din categorii? Sau care a tratat subiectul materiei și al vidului, al rărului și al densului prin deosebirea dintre act și potențialitate; care aproape că nu s-a ocupat de speța sufletului decât ca de un subiect secundar?» (ibidem, pp. 299-300).

Disprețul pentru chestiunile pragmatice

Coridaleu va insista mereu asupra importanței decisive pe care o are cunoașterea teoretică, o face mai mult decât autorul pe care-l comentează¹⁵. Se resimte în paginile sale un gen de indisponibilitate pentru chestiunile practice și pentru ceea ce înseamnă experiență sensibilă. Or, la vremea sa, tocmai acestea vor fi privite în Occident cu toată seriozitatea. Exact ele devin proba cea mai simplă a gândirii noastre. Îi vor oferi acesteia, cum știm, criteriul și modul ei de validare. O dată cu ele, limbajul comun și viața cotidiană, elementul tehnic al conviețuirii și instituțiile cu caracter juridic, simțul istoriei și cel al vieții mondene, toate acestea intră în forță în noul scenariu al omului european. Coridaleu încă le privește asemeni unor date insignifiante, servile. Disprețul său este cu atât mai greu de înțeles cu cât întâlnești în comentariile sale multe trimiteri la *Etica Nicomahică* și la filosofia practică a lui Aristotel.

Comentatorul rămâne în multe privințe doar un simplu spectator a ceea ce se întâmplă pe scena metafizică a lumii. El pare să urmeze o conduită destul de veche, divulgată într-un alt interval de biografii ca Sosicrates și Diogenes Laertios¹⁶. Contemporanii săi occidentali însă au luat deja distanță de figura mai veche a spectatorului. Privirii din afară i se denunță gratuitatea și inocența sub chiar numele de «speculație». În locul ei se preferă o privire deferentă, laborioasă, cu o morală adecvată acțiunii¹⁷. Spiritul își trage acum puterea sa din facultatea voinței, care, o știm prea bine, este pasională în premisa ei și activă în legea ei. În acțiune noi judecăm cu voința, și am putea judeca la nevoie și cu imaginația, cu privirea sau numai cu pasiunea. Filosofia practică, invocată în locul celei de școală, apropie pe om de ceea ce înseamnă schimbare în lumea elementelor, făcând din el, așa cum se exprimă Descartes, un stăpân și un posesor al naturii.

Diferența dintre cei doi actori ai scenei filosofice, unul care preferă să privească totul din afară și un altul care devine protagonist, om al voinței, nu mai poate fi în vreun fel disimulată.

Dominația comentariului

În fine, remarc în scrierile lui Coridaleu o evidentă prevalență a gestului secund. Ca autor, el se afirmă doar prin opera sa de comentator

15. Cf. Théophile Corydalée, *Commentaires à la Métaphysique*, introduction et traduction de Constantin Noica, texte établi par T. Iliopoulos, Bucarest, 1973, pp. 14-18.

16. Reiau ceea ce spune în această privință doxograful vechi. «Sosicrates, în cartea sa *Succesiunea filosofilor*, spune că /Pitagora/ fiind întrebat de Leon, tiranul din Philius, cine era, i-a răspuns: „un prieten al înțelepciunii” și că asemuia viața cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alții să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sunt /simpli/ spectatori; tot așa și-n viață, unii apar cu o natură slugarnică, vânători de glorie și câștig pe când filosofii caută numai adevărul» (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VIII, 8).

17. A se vedea Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, P.U.F., Paris, 1943, p. 153.

și exeget: *Comentarii și întrebări asupra întregii logici a lui Aristotel, Introducere la Fizica lui Aristotel, Comentarii la Metafizica etc.*, toate publicate postum. Este dascăl chiar și atunci când nu se adresează unor învățăcei, dominat în întregime de reflexe didactice, convenționale. Ca interpret, Coridaleu este tot timpul rezervat, nu-și condeace acele îndrăzneli care ar fi putut să-l treacă dincolo de litera unor scrieri. Conduita sa seamănă în multe privințe cu cea a unor comentatori creștini pentru care păcatul cel mai greu constă în a spune ceva nou. «Ferește-mă, Doamne, de a spune altceva», exact această exigență canonică este preluată în tăcere de Coridaleu și secularizată, transformată în regulă hermeneutică.

Cu exegezele și interpretările sale decente, Coridaleu poate fi numit – ca și Avicenna – pur și simplu Comentatorul. Nu este decât un cunoscut profesor, un *didaskalos*. Totul se întâmplă într-o epocă în care, dincolo, individualitatea autorului este adusă mult în față și, o dată cu acest lucru, însăși originalitatea sau abaterea sa. La Coridaleu, lucrurile rămân aproape la fel cum au fost ele lăsate de alți comentatori ai lui Aristotel, precum Alexandru din Afrodisia și Porfir, Ammonius și Psellos, Vlemides și Sofonias Bizantinul¹⁸. Acest lucru își va atrage în chip firesc destule acuze. Ele vor veni îndeosebi din partea unor istorici ai ideilor, precum Prantl, cunoscutul istoric al logicii, sau Léon Robin, mai târziu. Sunt acuze care privesc un anumit mod de a te raporta la tradiție, anume cel doxografic și pur exegetic, ajuns aici în exces. Comentatorul, această figură ce domină un întreg interval al filosofiei, apare asemeni unui colecționar de opinii, filodox care trece lesne într-un gen de «logomachie artificială» (Robin). Pentru el nu există decât opera singulară a unui inițiator, adică Opera. Tot ce înseamnă luare de poziție, așadar teză și dispută, contradicere și combatere, punere în discuție și respingere, se identifică brusc cu o formă gravă de infidelitate față de Operă¹⁹.

18. «Specialiștii vor fi surprinși să vadă în *Comentariile la Metafizica* ale lui Coridaleu același tip de analiză și același ton ca în *Comentariile* lui Alexandru din Afrodisia. În 1620, așadar, se scria și se gândea nu numai ca în jurul anului 200, dar și asupra aceluiași teme. Trecuseră 1400 de ani fără să se întâmple ceva nou. Dar putea să se întâmple? În Răsărit, Metochites se revoltase împotriva lui Aristotel, iar în Apus un Petrus Ramus o făcuse cu și mai mult răsunet; dar toate acestea se petreceau în interiorul culturii științifice edificată de Aristotel și dominate de el. Nu se putea ieși din aristotelism cu simpla rațiune, pentru că în cele din urmă însemna să se aducă încă o confirmare aristotelismului. Era mai bine să se rămână la el, după unii. Iar ei au și rămas, timp de 1400 de ani.

Este – s-a spus – sterilitatea de gândire și decadența; este alexandrinismul și bizantinismul» (Constantin Noica, *Introducere la exegeza europeană prin Coridaleu, în Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, Humanitas, București, 1992, p. 82).

19. În studiul deja invocat, Noica va căuta să justifice cultural, mai exact prin existența unei conștiințe de cultură și a unui model, aceasta lungă tradiție a comentariului în sud-estul Europei. O deosebește cu grijă de ceea ce se petrece în cultura chineză («o vastă și solemnă exegeză, unde Confucius și Lao-Tse nu încetează să fie mari spirite tutelare, ce urmează a fi comentate») sau în cea indiană. Caută să recunoască întregul acestei tradiții, care duce de la Alexandru din Afrodisia la Coridaleu, și deopotrivă o logică istorică a sa.

Ultima observație, anume prevalența gestului secund, a reflexelor de comentator sau doxograf, poate fi extinsă cu privire la numeroase alte scrieri filosofice produse în această parte a lumii. Locuim un spațiu în care domină, până la urmă, umbra interpretului. Când acesta nu stăpânește unelele hermeneutici eficiente, totul se consumă ca doxografie și comentariu comun. Doxograful, acest organ prin care opera unor gânditori își prelungește o viață anonimă, stăpânește zona gri a ideilor filosofice, cea mai extinsă de altfel. El se întrupează ca exeget și funcționar al Manualului, comentator și editor, îndrumător, bibliofil și profesor. Ultimul dintre aceștia, profesorul de filosofie, poate fi întâlnit aici la tot pasul. Exact acesta se ascunde în limbajul celor care transformă filosofia într-o abilitate oarecare, mai curând tehnică și indiferentă decât reflexivă.

Avea dreptate în această privință Kierkegaard să se vadă înfricoșat de figura celui care vorbește cu indiferență *despre*, până la urmă despre orice, despre doctrine și cuvinte, autori și întâmplări, concepte și idei²⁰. Dar totul este posibil acolo unde comentariul acoperă întreg spațiul filosofiei, unde exegetul se substituie pur și simplu oricărui autor posibil. Numele propriu devine atunci un nume comun, iar filosofia – obligație de serviciu.

Consecințe

Câteva consecințe ale acestor stări de lucruri – pasul înapoi în raportarea la Aristotel, disprețul pentru chestiunile pragmatice și inflația comentariului – pot fi acum ușor delimitate.

Dincolo însă de considerațiile subtile pe care le face, ești obligat să vezi cum șirul nesfârșit de comentatori întrețin aici un regim secund al filosofiei. Iar ca efect istoric și cultural, nu poți fi decât decepționat de efortul lor destinat parcă unei alte lumi decât cea în care ne situăm acum.

20. „Se vorbește undeva într-o parabolă de bogătaşul care adună cu multă trudă o avere „fără a ști cine o va moșteni”.

La fel, intelectualicește, voi lăsa și eu un capital nu lipsit de însemnătate, dar, vai! știu cine îl va moșteni: el, figura aceasta care mi-e atât de nesuferită, el care a moștenit până acum și nu va conțeni să moștenească tot ce e mai bun: profesorul, omul de la catedră.

Dar acest fapt face și el parte din suferința mea de a ști și de a rămâne apoi în liniște la strădaniile mele care îmi vor aduce doar frământări și osteneală, și din care profesorul va trage, într-un sens, foloasele – într-un sens doar, căci în celălalt, murind, le voi lua eu mine.

Și chiar dacă omul de la catedră ar citi aceste rânduri, asta nu l-ar opri nicicum, n-ar lăsa nici o urmă în conștiința lui; nu, va introduce și asta în lecțiile sale. Și nici această din urmă însemnare, dacă ar citi-o, nu l-ar opri, nu, va introduce-o și pe asta. Căci mai lung chiar decât tenia (de care, după spusele unui ziar, o femeie a fost scăpată de curând, fapt pentru care soțul ei își exprimă mulțumirea în ziar, arătând că avea o sută de anii lungime), mai lung chiar este profesorul. Iar dacă „profesorul” zace în noi, nimeni pe lume nu poate să ne scape de tenia asta; doar Dumnezeu, dacă și omul însuși vrea- (*Jurnal*, după ediția Ferlov & Gateau, Gallimard, Paris, 1954-1961).

Mai întâi, cel care află în Aristotel un singur mod de a face filosofie nu mai are cum să se plaseze în această istorie. El trăiește, cel puțin în variantă speculativă, într-un alt interval decât cel căruia îi aparține cronologic. Se predă pur și simplu unei istorii atemporale a gândirii, unui gen de inactualitate foarte săracă și eterată. Știm acum că nici măcar în posteritatea imediată a lui Aristotel nu s-a întâmplat așa ceva, nu s-a ajuns la o proiecție absolut singulară a maestrului. Platon și Stoicii puteau oricând să-l concureze pe Aristotel în intervalul elenistic. Mai târziu, Porfir și Ammonius se vor plasa și ei în acel loc al exegezei în care Aristotel putea fi pus față în față cu alți învățați ai lumii antice. Jocul unor alternative hermeneutice este sigur mai eficient decât fixarea gândirii în materia livrescă a celui care poate fi văzut, la un moment dat, ca întrupând filosofia însăși.

Probabil că acest din urmă fapt, anume de a vedea în scrierile unui gânditor însăși filosofia în absolutul ei, se petrece printr-un gen de substituție simbolică. Ajungem lesne să-l situăm pe acela care clarifică rațional o problemă în chiar locul rațiunii înseși. La limită, Aristotel trece atunci în locul ca atare al Mijlocitorului, el preia cu sine toate însemnele christice. Gestul nostru de devoțiune părăsește zona celor religioase și forțează în cea a filosofiei. Nu cumva această substituție simbolică de care este acum vorba poate fi recunoscută mult mai ușor în spațiul răsăritean? Sau ea devine vizibilă oriunde filosofia se consumă în marginea teologiei, ca doctrină cu intenție soteriologică?

O altă consecință privește tocmai disprețul lui Coridaleu pentru chestiunile cu caracter pragmatic – experiența sensibilă și viața cotidiană, simțul istoriei și eficiența materială, exterioară, a faptelor, reflexele noastre mondene etc. Noica observă foarte bine că nu spiritul științific i-a lipsit aristotelismului și nici rațiunea logică sau calculul, ci tocmai laboratorul²¹. Or, acesta din urmă solicită în alt mod matematica și experimentul, nu așa cum aflăm de pildă la un Euclid sau mai târziu la Cardanus. Până și în acest spațiu nord-dunărean în care ne aflăm, cu toată sărăcia lui veche în privința științelor naturii, a matematicii și a laboratorului, se verifică faptul că disprețul scolastului pentru o istorie mai sensibilă și mai pragmatică se transformă în dispreț al istoriei pentru materia scolastului. -Către sfârșitul secolului al XVIII-lea, la o Academie coridaleană din Sud-Est, cea din București, învățământul aristotelic cedează brusc terenul

21. -Lucrul acesta /că aristotelismul se stinge în ziua în care apare laboratorul/ s-ar putea prezenta sub un chip încă mai sugestiv: aristotelismul era sortit să se stingă (ca ansamblu al științelor, iar nu ca propedeutică filosofică) în momentul precis în care se naștea *prima știință ce nu mai purta un nume grec*. Era chimia, știința tipică a laboratorului. Toate științele de până acum purtaseră nume grecești – dacă se exceptează algebra arabilor, care însă și ea e subsumabilă științei cu nume grec a matematicilor – și de altminteri științele cele noi, din zilele noastre, nu încetează să adopte nume grecești, de rândul acesta artificial și ca un omagiu adus limbii lui Aristotel. Dar prima știință cu nume străin care se ivește înscrie sfârșitul aristotelismului, lucru ce se întâmplă la finele secolului al XVIII-lea. (*Introducere la exegeza europeană prin Coridaleu*, în volumul *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*. Humanitas, 1992, p. 81).

în 1774, atunci când domnitorul Ipsilante comandă aparate de fizică în Occident și reformează în același timp programul de învățământ al Academiei. Era invazia laboratorului! Dar până atunci aristotelismul putea supraviețui, și o făcuse cu adevărat.

Am putea înțelege din toate acestea că dacă aristotelismul reprezintă un model al culturii științifice, acest model nu este singurul. Mai mult încă, istoria lui nu mai este întru totul și a noastră. Actualitatea lui, mai cu seamă în forma comentariului scolast, te aruncă pur și simplu din scenariul istoric actual.

Cea de-a treia consecință privește acum exact inflația comentariului în acest spațiu istoric. Când cea mai mare parte a filosofiei de aici se compune din comentarii la textul consacrat, fără ca totuși acestea să le poată suplini pe cele întreprinse în alte medii (cum este cel german), când se întâmplă așa ceva, este greu să distingi între ceea ce îți aparține și ceea ce apare ca reflex secund. Cu alte cuvinte, vei deosebi tot mai greu atunci între operă și compilație, tratat și simplu excerpt.

Să ne amintim că o parte din scrierile puse în seama filosofilor de aici sunt, în fond, simple *excerpta*. De exemplu, în *Sacrosanctae scientia indepingibilis imago*, cartea a doua, sunt descrise facerea lumii și primordiile, aerul și celelalte elemente, arheii, fermentii, blasul etc., întocmai ca în lucrările lui Van Helmont, din care Cantemir și-a extras peste 800 de pagini²². O situație asemănătoare aflăm și în cazul lui Samuil Micu, un alt învățat care merită toată atenția noastră și care a făcut în definitiv filosofie, probabil singurul după Cantemir. El prelucrează și adaptează la mediul lingvistic de aici o sumă de idei aparținând secolului XVIII german. Va pleca, în acest sens, de la *Elementa philosophiae* de Christian Buameister, un interpret popular și eclectic al filosofiei wolffiene. Mulți termeni din latină și germană îi va interpreta în limbajul unei antropologii secunde cu intenție practică: «pricină» (pentru cauză), «mutare» (pentru schimbare), «stămpărare» (pentru moderație), «simțitură» (pentru senzație), «spunere întăritoare» (pentru judecată afirmativă) etc. Dar întregul său comentariu este în fond o simplă prelucrare, traducerea abreviată a filosofiei clasice într-o limbă vernaculară. Pasaje întregi sunt reluate întocmai după Baumeister. Faptul că până și în cercetările de logică sau de metafizică este preferat Baumeister, acest lucru spune totuși ceva. Leibniz sau Kant, care sub aspect conceptual nu suportă ușor translația în medii «barbare», ar fi însemnat o dificultate de-a dreptul abisală pentru autorul nostru.

22. Cf. Dan Bădărău, *Dimitrie Cantemir și Van Helmont*, în volumul *Scrieri alese*, București, 1979, p. 177. «Cantemir face uz din plin /în această scriere/ de tezele și argumentele lui Van Helmont în care aparatul sa *arheic* rămâne în umbră; acesta este cazul pentru explicarea fenomenelor meteorologice precum curcubeul, tunetul, fulgerul, cutremurele de pământ etc. /în legătură cu care Cantemir urmează tratatele lui Van Helmont intitulate *Meteoron Anomalum* și *Terrae Tremor*/; de asemenea, întreaga cartea a V-a din *Sacrosanctae scientia*, care tratează despre cvadrupla formă a lucrurilor, este inspirată îndeaproape de scrierea lui Van Helmont *Formarum Ortus* /în special § 68/, iar cartea a IV-a, intitulată *Despre Timp*, este o prelucrare a tratatului lui Van Helmont *De Tempore*, prelucrare în care apar toate temele în discuție în acel tratat, inclusiv un atac la concepția aristotelică a timpului» (pp. 185-186).

Dar nici alți exploratori de mai târziu, de la Eufrosin Poteca la Maiorescu, nici aceștia nu vor ieși cu totul din zona prelucrării unor excerpte. Se întâmplă oare astăzi altfel? Greu de spus, cel puțin în versiunea scolastică și «obiectivă», adică indiferentă, a filosofiei.

Cine anume poate să plagieze?

Dacă așa stau lucrurile pentru un anumit timp, mai poți vorbi atunci despre tehnica modernă și subtilă, extravagantă și mondenă a plagiatului?

Cu privire la intervalul istoric de până la Maiorescu, nu cred că în filosofia de aici există așa ceva. Din câte înțeleg, plagiatul nu este posibil decât acolo unde există o filosofie de sine stătătoare. Sau unde s-au impus deja anumite nume și școli ale căror texte dețin ceva inconfundabil, un stil de a gândi sau un limbaj eficient. Când însă toate acestea suportă austeritatea de limită a unei istorii, când autorii clasici lipsesc, la fel și marile comentarii la scrierile lor, când limba literară a locului se străduiește cu greu să nască o versiune *ad usum philosophi*, când nevoia de diferență nu a trecut în limbajul metafizicii, într-un astfel de spațiu nu mai poți pune sub acuză pe acela care face să circule, până și sub numele său, scrieri ce aparțin unor culturi mai fericite în privința logicii, a eticii sau a ontologiei.

În secolul XVII occidental, Descartes putea fi acuzat că a preluat fraudulos unul din cele mai importante motive ale gândirii sale – cel al îndoielii – din paginile lui Augustin²³. I s-a cerut atunci să se justifice în legătură cu acest lucru, să spună «clar și distinct» dacă există sau nu vreo diferență între ceea ce tematizează el sub numele de *dubito* și ceea ce a spus la vremea sa Augustin. Răspunsul lui Descartes nu a satisfăcut atunci pe nimeni, probabil că nici mai târziu nu vor fi pe deplin lămurite lucrurile. Oricum, important este acum pentru noi altceva, anume că în secolul XVII exegetul occidental putea să pretindă contemporanului său să fie într-adevăr original. El reclamă caracterul individual și original al unei scrieri, încât va pune sub acuză pe oricine preia întocmai o idee, un concept sau un mod de a vorbi. Las deoparte faptul că a prelua întocmai o idee este, din punct de vedere hermeneutic, o perfectă utopie. Borges sesizează bine acest lucru cu privire la modul în care se poate exprima un anumit scriitor²⁴.

Descartes, așadar, va fi pus în discuție de către contemporanii săi, la fel însă și Spinoza, considerându-se că a plagiat din Descartes, dar și Leibniz, cu același delict, plus faptul că a ținut secret mult timp unul din manuscrisele importante ale lui Descartes. Firește că astfel de procese nu aveau să se încheie o dată cu Leibniz, dar autorul *Monadologiei* va reține atenția în această privință mai mult decât alții.

23. *De civitate Dei*, XI, 26; *Soliloquia*, II, 1.

24. A se vedea povestirea *Pierre Menard, autorul lui Quijote*, publicată în 1939 (la noi apare în traducerea lui Dărie Novăceanu, în antologia Jorge Luis Borges, *Moartea și busola*, București, Univers, 1972).

Leibniz ar fi plagiat, în *Disertație metafizică*, fie pe Johannes Combach, cel care a scris un tratat intitulat *Metaphysica*, fie pe Giordano Bruno, cu scrierea *De monade, numero et figura*. Într-un mediu neoscolastic de gândire, Combach susține mai mult decât oricare altul principiul individuației sau al monadei: ființa individuală (*esse monadicum*) se deosebește esențial de cea divizibilă și contingentă (*esse sporadicum*). Cu alte cuvinte, unitatea simplă diferă prin natură de unitatea gregară; doar cea dintâi este proprie eului, vieții noastre sufletești, asigurându-i în timp subzistență și indestructibilitate. Leibniz preia această idee și o transformă într-o teză de fond a metafizicii sale. Va face din ea, pur și simplu, un alt punct de vedere al aceluși timp. Se poate spune că filosofia lui Leibniz, în speță monadologia sa, justifică resurecția definitivă a ideii individuației în spațiul occidental. Ceea ce s-a numit atunci *principium individuationis* devine cu timpul una din acele date ce compun noua formă mentală a omului occidental²⁵. Tot ceea ce a trecut cu timpul în antropologia și în doctrina social-politică a modernității, anume recunoașterea individului și a voinței sale libere, exaltarea elementului nou sau original, a actului în genere, a numelui și a proprietății etc., toate acestea își află justificarea lor metafizică în scrierile lui Leibniz. Dar exact cel care motivează – până și în limbajul teodiceii sale – ideea actului original va fi acuzat că a trecut în contul său un concept aparținând de fapt lui Combach. Ideea originalității, ca ultim criteriu în lumea formelor simbolice, și-a aflat consacrară pe un drum lipsit se pare de originalitate. Chestiunea aceasta este însă, într-o anumită privință, cu totul minoră. Importă în cele din urmă, dincolo de această istorie obscură a unor idei, faptul că Occidentul a ajuns deja, în jurul anului 1700, să reclame cu toată forța caracterul individual și original al unei scrieri. Nu te mai miră atunci că oricine putea fi suspectat acolo de preluarea ilicită a unor idei sau a unui fel de a vorbi, până și Descartes, în mediul francez, sau Leibniz, în cel german.

Dincoace, însă, lucrurile sunt din acest punct de vedere mult mai puțin clare. Acela care traduce, în secolele XVII și XVIII, anumite secțiuni sau chiar o întreagă scriere dintr-un autor străin (Van Helmont, Wolff sau Baumeister), va fi prețuit chiar pentru acest lucru. Atâta vreme cât *aici* nu există aproape nimic de referință într-un anumit domeniu al gândirii, cine să-și mai pună problema originalității unui interpret? De aceea, autorul străin va deveni, paradoxal, descoperirea comentatorului său de aici, propria sa creație. Acesta din urmă își poate folosi atunci numele său pe coperta cărții ale cărei idei le împărtășește și al cărei autor se confundă pur și simplu cu ceea ce se spune acolo. Autorul devine o carte, iar această carte o va semna – pentru a fi pusă în circulație într-o altă limbă – cel care o traduce sau o comentează.

Faptul menționat trebuie așadar bine înțeles, plecând de fiecare dată de la ceea ce este propriu mentalității și culturii unui interval de timp. El pare să dețină o anumită justificare, mai ales atunci când scrierea preluată

25. Cf. în acest sens Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, I, capitolul 3; Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, § 1.

este văzută în felul unui manual sau al unei propedeutici. În acest caz, o anumită scriere nu mai înseamnă punctul de vedere al unui autor, concepția sa inconfundabilă, ci o sumă de cunoștințe suficient de bine ordonate și comune pentru un întreg mediu al gândirii. Exact aceste cunoștințe vor fi prelucrate de cel care este cât de cât inițiat: Cantemir sau Micu, Poteca sau Maiorescu. Deși ciudat pentru noi acum, numele celui din urmă va putea figura pe copertile între care Van Helmont, Wolff sau oricare altul s-au transformat ei înșiși în manuale și în propedeutici. Cel care-i înfațișează astfel nu mai este propriu-zis autor, ci organ al unor forme culturale în expansiune. El ajunge asemeni unui misionar pentru care obiectul credinței sale nu mai poartă un nume inițial și nu mai impune un singur nume. În fond, el nu face decât să atragă atenția că există și un alt limbaj care exprimă situația noastră în istorie.

Deși pare greu de acceptat această idee, tehnica scripturală a plagierii nu a fost posibilă – pentru secolele XVII și XVIII – oriunde în Europa. Spre a deveni posibilă, ea reclamă câteva condiții care nu aveau cum să se realizeze la fel în spațiul european. Necesită, așa cum am văzut, un limbaj distinct al filosofiei, recunoscut ca atare de toți cei care s-au aventurat în această zonă a gândirii. La fel, necesită prezența unor confruntări sau a unor dispute, fie și cu privire la câte un cuvânt, o imagine sau un mod de validare a judecăților noastre. Are nevoie, așadar, de cadrul unei episteme, al unei practici teoretice. Ea solicită deopotrivă prezența cărții ca un fapt comun, scolastic²⁶. La fel și prezența unor puncte de vedere asupra chestiunii în discuție, cu înțelegerea nevoii de justificare a oricărei idei noi. Nu mai puțin, ea cere un anumit simț istoric al lucrurilor, conștiința faptului că fiecare problemă în discuție are o istorie a ei, cu secvențe bine delimitate și cu asumări personale greu de confundat.

Dar înainte de toate, această tehnică modernă și deopotrivă frivolă devine posibilă numai o dată cu recunoașterea principiului individuației, a faptului că fiecare din noi poate fi privit ca un eu indivizibil, liber, de neînlocuit, răspunzător pentru ceea ce face, esențial în act, absolut în felul său de a fi. Cum spune Leibniz (Leibniz sau Combach?), fiecare eu este o monadă, ceva apt să reflecte și să refacă întregul acestei lumi pe care o locuim.

Problema plagiatului se pune așadar numai într-un mediu în care ideile sau conceptele au ajuns să suporte o semnificație personală, o analiză aparent subiectivă a lor. Doar într-un astfel de mediu poți vorbi despre creație – filosofică, literară sau științifică. Și, deopotrivă, de impostură scripturală. Întrebarea cu privire la proveniența ideilor și la forma lor originală, această întrebare devine atunci la fel de importantă ca și cea referitoare la adevărul lor.

26. În atitudinea mai veche față de carte, așa cum o întâlnim în acest spațiu, putem găsi o explicație pentru ceea ce se află în discuție acum. Nae Ionescu spune la un moment dat că noi nu am cunoscut tipul medieval al culturii de școală. «Și atunci, cultura care în altă parte se valorifică cel puțin prin asimilare desăvârșită și prin integrare în structura spirituală a nației, la noi rămâne pur și simplu literă de carte, – moartă. De aceea la noi cartea nu reușește să fecundeze viața publică» (*Roza vânturilor*, București, 1990, p. 20).

Mi-e teamă însă că vorbind în acest fel despre posibilitatea împrumutului ilicit în filosofie aş putea oferi o justificare istorică acestui fenomen. Este ca şi cum am spune că dacă o anumită cultură filosofică, de felul celei în care ne situăm noi, nu a ajuns decât târziu la creaţie propriu-zisă, înseamnă că susţinătorii ei vechi scapă oricărei acuzaţii de plagiat sau impostură. Sau că în faza adamică a culturii, prelungită aici din păcate până târziu de tot, nu mai avem de-a face cu gesturi şi cu păcate omenestii. Întreaga chestiune comportă, cum vedem, un element perfid, de-a dreptul insidios. Ea rămâne o adevărată capcană pentru cercetătorul de astăzi, obligat pe de o parte să înţeleagă adevărata forţă a unei culturi şi, pe de altă parte, să recunoască acele slăbiciuni ale ei care au însoţit-o până în timpul de acum. Căci nimic nu îndreptăţeşte – nici măcar în ordinea subiectivă sau trăită a lucrurilor – să ocultezi ceea ce ţine de dificultăţile fireşti în constituirea unui gen mai elevat de experienţă spirituală.

CONȚA ȘI SITUAȚIA METAFIZICII MODERNE

Nevoia de a regândi datele moderne ale metafizicii

Termenii metafizicii lui Vasile Conta sunt, în definitiv, cei ai gândirii moderne: principiu și substanță, materie și spirit, forță și formă, lege și întâmplare. Dar autorul constată de timpuriu, ca și alți interpreți ai secolului XIX, că acești termeni nu mai răspund adecvat gândirii timpului său. Același lucru l-a observat, cum se știe, Auguste Comte și Herbert Spencer, sau – într-o altă paradigmă de gândire – Friedrich Nietzsche. Probabil că timpul era pregătit deja pentru o iminentă despărțire de întreaga metafizică a secolului XVIII, dincolo de înțelegerea diferită a acestui fapt de la un spațiu mental la altul.

Dar Conta nu-și propune nici depășirea de tip scientist, pozitiv, a metafizicii moderne și nici deconstrucția ei, deconstrucție care va însoți la Nietzsche o critică fulminantă a modernității târzii. Dimpotrivă, el caută ca în chiar limbajul omului modern să producă o totală resemnificare a metafizicii înseși.

Încercarea de a resemnifica metafizica în chiar limbajul ei modern comportă, cum ne dăm seama, un aspect întru totul paradoxal. Deși prezintă și într-un spațiu cultural cum este cel apusean, ea nu apare ca definitorie pentru acesta. Nu caracterizează ceea ce se află mereu sub un gen de obsesie a schimbării radicale sau – cum s-a spus – sub categoria lui *novum*²⁷. Într-un astfel de spațiu mental se tinde continuu către depășirea critică și radicală a oricărui interval traversat. Or, încercarea lui Conta de a resemnifica metafizica modernă corespunde mai curând unui mental pentru care depășirea prezentului se face în chiar orizontul simbolic și conceptual al acestuia. Cu alte cuvinte, gestul lui Conta ține de un spațiu simbolic pentru care „sensul tradiției”²⁸ este cu totul altul.

Conta avea suficiente date – personale și de ordin cultural – pentru a pune în discuție un anumit mod de a face filosofie. Este, congenital, un analist și un marginal²⁹. Are conștiința perspectivei noi pe care singur o

27. Cf. Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura post-modernă*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1993, p. 166.

28. A se vedea studiul lui Nichifor Crainic, *Sensul tradiției*, în volumul *Puncte cardinale în haos*, Editura Cugetarea, București, 1931, pp. 95 sq.

29. „Când m-am întors în țară de la studii, eram izolat nu prin firea mea blândă și îngăduitoare, dar mai ales prin temperamentul de analist, singurul care selecționează oamenii și lucrurile. La început, în naivitatea mea, credeam că tăcerea lor e o

aduce³⁰. Se plasează, de la bun început, în afara idealismului german, cel pentru care, după 1800, ideea de sistem eclipsează serios conștiința critică³¹. Optează pentru modul anglo-saxon de a face filosofie, mai circumspect și mai bănuitor, pozitivist chiar. Va suspecta, în acest sens, formularea vagă, locul metafizic obscur și abstracția de tip speculativ. Este deschis limbajului nou al științelor, cercetării sociologice și celei pragmatice (ține conferințe despre fetișism, starea economică a timpului, fenomenul religios, orientarea gândirii către materialism, ceremonial, etichetă etc.). Înțelege ca puțini alții ce înseamnă să ai acces la un spațiu mai larg de comunicare³². Cu alte cuvinte, simte de timpuriu că aproape totul urmează a fi rediscutat. Doar că această înclinație critică – foarte diferită de cea a lui Maiorescu – îl împinge în afara jocului social de atunci și face din el o figură ciudată, excentrică. Inadecvat îl vor percepe nu doar cei din cercul *Junimii*, poate cu excepția lui Eminescu, ci și criticii de mai târziu, asemeni lui Călinescu, sau ideologii de serviciu ai vulgatei marxiste.

Voi încerca în continuare să răspund tocmai la această întrebare, cum anume înțelege Conta să resemnifice datele metafizicii moderne în chiar limbajul acestei metafizici?

aprobare, că teoriile noi îi interesează; pe unii, mi se părea că îi va pasiona; dar, în urmă, am aflat că vorbisem în pustiu, și că mulți din cauza îndrăzneții mele, auziți îndrăzneală de a le vorbi despre *Principles of Psychology* a lui Herbert Spencer, începuseră zic, să mă înconjoare și chiar să-mi studieze mișcările crezând că sunt pe cale de a înnebuni- (*Scrisoare către Vasile Pogor*, în Octav Minar, *Filosoful Conta. Opere complete*, București, 1914, p. 871-872).

30. -Eu știu că articolul meu, cu toată evasinoutatea lui, a scandalizat pe mulți și a îmbătat pe toți, nu prin citirea lui (căci nimeni nu are cap de stricat cu asemenea lucruri), ci prin prezența și tologirea lui stupidă de-a lungul *Convorbirilor literare* (*Scrisoare către Costache Negruzzi*, în I.E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, II, Bucovina, București, 1933, p. 174).

31. În timp ce *Junimea* se pliază, prin eforturile lui Maiorescu, pe viziunea idealismului german, Conta -stă mai degrabă în legătură cu poziția materialistă, liber-cugetătoare, a grupului de medici și naturaliști, decât cu aceea a Junimii- (Al. Zub, *Junimea, implicații istoriografice*, Iași, 1976, p. 43). -Materialismul- lui Conta necesită firește o nouă interpretare, întrucât, în plan metafizic, materia însăși este înțeleasă de Conta ca un fenomen al energiei, iar aceasta din urmă, cum vom vedea, nu poate fi determinată în felul unui substrat al acestei lumi. Despre un Conta materialist s-ar putea vorbi doar într-un sens nedoctrinar și nemodern, cam în felul în care spunem despre un interpret englez că este atent la datele reale și sensibile ale unui fenomen, că are în vedere condițiile pragmatice și logice ale gândirii.

32. Aflat în Belgia la studii, publică *Théorie du fatalisme* (Mayolez, Bruxelles, 1877), cu recenzii favorabile din partea unor învățați străini în «Revue Philosophique», «La Critique Philosophique», «La Revue de Belgique» etc. Alte scrieri de mai târziu ale lui Conta, publicate și în versiune franceză, vor avea ecouri asemănătoare. Nu mai este atunci surprinzător faptul că referințele la Conta vor putea fi ușor aflate într-o serie de dicționare și lexicoane străine. Dan Bădărău își va susține doctoratul în filosofie la Sorbona, în 1924, având ca teză principală *Essai sur la pensée*, iar ca teză secundară *Un système de matérialisme métaphysique au XIX-ème siècle. La philosophie de Basil Conta*, aducând încă o dată în atenție gestul dezinvolt, european, al gânditorului român. Cf. Octav Minar, *op. cit.*, p. 873.

Relaxarea limbajului metafizicii

Încă din prima sa lucrare filosofică (*Teoria fatalismului*, citată în *ședințele Junimii* din 1875-1876)³³, Conta uzează de un înțeles mult mai liber, aparent mai puțin riguros, al termenilor aduși în discuție: lege și întâmplare, fatalitate și liber-arbitru, materie și spirit. Un termen cum este cel de *fatalitate*, de care se leagă și titlul scrierii amintite, nu comportă în nici un fel vreunul din sensurile sale vechi ori sumbre. El nu mai înseamnă acum ceea ce aduce nenorocire, ceva funest sau nefericit, implacabil sau predestinat. Dimpotrivă, pentru Conta, o lege este fatală atunci când este pur și simplu naturală, adică firească, sau când are un caracter obiectiv, cum se spune în limbajul modern al științelor. Tocmai în acest sens ea ne apare ca liberă față de voința noastră și inevitabilă, «fixă», așa cum spune Conta. «Eu mă voi sili prin această scriere – precizează Conta în primele pagini din *Teoria fatalismului* – a dovedi că toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale, sunt regulate după legi fixe și naturale...». Ordinea concretă a acestor fenomene, atât cât există ea, nu ține de voința arbitrară a omului și nici de voința divină. Căci voința divină nu se substituie în nici un fel ordinii naturale și concrete a lucrurilor, providența nu se arată asemeni unui raport matematic între două fenomene oarecare.

Urmărind cu atenție paginile lui Conta, nu poți spune de unde anume preia el înțelesurile acestor termeni pe care-i folosește. Căci ei nu se înscriu într-o paradigmă bine determinată a gândirii occidentale, nici în cea galileo-newtonienă, dar nici în cea evoluționistă a secolului XIX. Dincolo de acest fapt sau chiar în pofida lui, se realizează în discursul filosofic al lui Conta o rigoare și o limpezime uneori de-a dreptul admirabile. La fel se întâmplă și în scrierile sale de mai târziu, aproape toate elaborate sub o intenție explicit metafizică.

De pildă, vorbind despre ceea ce el numește materie, Conta nu se referă la ceva opus spiritului sau rațiunii, ci are în vedere un element substanțial care se face prezent cu orice lucru sau act posibil. Va spune atunci că avem de-a face într-adevăr cu o «substanță universală» sau cu un principiu al celor existente (*Întăile principii care alcătuiesc lumea*,

33. Studiul va fi publicat mai întâi în câteva numere ale revistei ieșene «Convorbiri literare» (1875-1876) și apoi, în 1877, în limba franceză, la Paris și Bruxelles.

În aceeași revistă Conta va publica de altfel și *Teoria undulațiunii universale* (1876-1877) și *Încercări de metafizică* (1879). Această din urmă scriere va apare și în limba franceză, la Paris și Bruxelles, sub titlul de *Introduction à la métaphysique* (1880). Tot în limba franceză va fi tradusă și *Teoria undulațiunii universale* (Paris, 1985, traducere de D. Rosetti-Tescanu, cu o prefață de L. Büchner, cel care a recenzat elogios studiul precedent). *Întăile principii care alcătuiesc lumea* apar postum, inițial în limba franceză (Paris, 1888), ca și *Bazele metafizicii* (Paris, Felix Alcan, 1890, sub titlul *Les fondements de la métaphysique*, în traducerea lui D. Rosetti-Tescanu).

capitolul III)³⁴. Este vorba de ceea ce se manifestă cu orice fenomen sensibil cunoscut, inclusiv în cuprinsul vieții noastre sufletești. Încât, «prin analogie și prin consecință necesară din unitatea substanței universale, trebuie admis că facultățile sufletului /.../ fac parte din lumea materială, ca și obiectele îndeobște cunoscute cărora li se atribuie o natură materială». Tocmai în acest sens Conta va susține că «în lume nu există nimic decât materie». Adaugă imediat că materia numește doar o însușire a celor existente, modul lor sensibil de prezență și nicidecum natura lor.

Prin urmare, ceea ce se determină pentru noi ca lume survine asemeni unui vast cuprins al forțelor sensibile, cum se exprimă Conta. Dar același fenomen, lumea, se determină și ca joc al unor forțe mai subtile, cel mai adesea ascunse. Forțele sensibile, atât materiale cât și spirituale, privesc deopotrivă unul și același spațiu al existenței, unul și același fenomen. În grade și proporții diferite, ele se fac prezente în întreaga noastră existență. Totul se întâmplă ca atunci când materia atinge nemijlocit fenomenul vieții spirituale, îl pătrunde și până la un punct se spiritualizează ea însăși, iar spiritul nostru, la rândul său, dobândește o anumită materie a sa, un anumit corp, deși tot mai estompat și insesizabil. Ele delimitează, în ultimă instanță, una și aceeași realitate. Nu întâmplător, în *Introducere în metafizică*, VII, Conta va scrie că «materialistul își închipuie, la urma urmelor, forța – în mintea sa – *cam* în același fel în care spiritualistul cel mai înaintat își închipuie ceea ce el numește *substanță spirituală*; toate acestea dovedesc că deosebirea dintre materialism și spiritualism nu este așa de radicală pe cât și-o închipuie partizanii respectivi ai acestor sisteme și că lupta dintre acești adversari este abia *ceva mai mult* decât o simplă sfadă pentru cuvinte». Cel care le separă și crede astfel că are de-a face cu o natură singulară și univocă a lucrurilor ajunge în definitiv supusul unor simple cuvinte, sclavul unor abstracții.

Ce am putea înțelege acum din toate acestea?

Sesizarea laturii ideologice a metafizicii

Devine evident faptul că una din diferențele doctrinare moderne, anume materie/spirit, are pentru Conta doar valoarea unei reprezentări metafizice. Sau a unei supoziții, dacă nu cumva este în joc o simplă convenție. Ea ține în bună măsură de orizontul imaginilor și al reprezentărilor filosofice sau, mai precis, de cel al unei ideologii. Și exprimă nu atât raportul unei gândiri pure cu o realitate în sine, ci tocmai raportul nostru trăit cu fenomenul numit lume. Același caracter – al unei supoziții sau chiar al unei convenții – îl vor dobândi și alte instanțe metafizice, recunoscute sub numele de substanță materială și substanță spirituală,

34. Trimiterile la scrierile lui Conta vor fi făcute după ediția *Filosoful Conta. Opere complete*, sub îngrijirea lui Octav Minar, cu un studiu biografic și note explicative alcătuite după scrisori, acte și manuscrise inedite, București, 1914.

esență și fenomen. Cu aceste expresii, pe a căror pretenție de realitate suficientă a pariat modernitatea clasică a Occidentului, te întâmpină câteva din reprezentările constante ale gândirii filosofice. Așa cum înțelege lucrurile Conta, realitatea lor nu mai comportă nici un gen de suficientă, căci ea nu se eliberează niciodată de regimul aparenței celor existente. Probabil de aceea doctrinele metafizice perfect opuse – cum ar fi materialismul ca atare și idealismul ca atare – coincid. Ambele, când ajung într-adevăr desăvârșite în opoziția lor, traduc de fapt același lucru, anume că «principiul și esența lumii întregi este *forța*, aceasta /singură/ putând să varieze în manifestațiunile sale la nesfârșit» (*Introducere în metafizică*, VII). Voi reveni la acest ultim enunț al lui Conta, care spune că esența celor existente este forța însăși. Deocamdată să ne amintim că un fapt similar observase, la începutul secolului XIX, Hegel însuși, anume că materialismul și idealismul sunt în fond identice. Fiecare din ele privește în definitiv unul și același fenomen, dar se fixează într-un singur termen al opoziției sale.

Conta nu va reveni așadar la discursul rațiunii pozitive, de felul celui consacrat de Hegel, un discurs ce a voit să depășească și să preia cu sine opozițiile realului. Nici nu invocă un alt gen de discurs, în care s-ar rezolva definitiv opoziția dintre cele două doctrine. Ci el preferă ca în chiar limbajul metafizicii timpului de atunci să regândească datele importante ale acesteia. Și face lucrul acesta prin asumarea unui raport mult mai liber, eretic uneori, cu termenii și cu reprezentările mari ale metafizicii. El se orientează către un înțeles neexiguu al lor, nefixat încă în vreo doctrină anume, un înțeles care să nu fie exclusiv și care să străbată cu ușurință diferitele experiențe ale gândirii noastre.

Cu aceasta, metafizica preconizată de Conta nu se mai consumă doar ca o cercetare strict riguroasă (*als strenge Wissenschaft*, cum va spune mai târziu Husserl). Dimpotrivă, «prin aceea că îmbrățișează întreaga sferă a cugetării omenești, /metafizica/ este în parte știință și în parte artă», cum stă scris pe ultima pagină din *Introducere în metafizică*. Ea reprezintă rădăcina comună a celor două filosofii practicate de omul european, o filosofie pozitivă, a științelor, și o alta aparent gratuită, a experienței religioase sau estetice³⁵. Cu alte cuvinte, metafizica aduce în discuție tocmai reprezentările proprii unui interval de timp, întrucât acestea însoțesc conceptele ei mari și se substituie adesea lor. Trece permanent din limbajul comun în cel conceptual și invers. Deopotrivă, ea are posibilitatea să traverseze continuu limbajul științelor, cel al conștiinței religioase sau cel al artelor. Se va situa astfel atât la nivelul conceptului indiferent (al «gândirii pure», cum i-a spus Hegel), cât și la nivelul ideologiei.

35. Metafizica va cuprinde astfel «pe lângă sfera filosofiei pozitive sau a științelor, pe care am comparat-o cu globul terestru, și sfera creațiunilor imaginare, pe care am comparat-o cu atmosfera Pământului; prin această din urmă sferă, metafizica ține de artele frumoase».

Cu această înțelegere a metafizicii, Conta avea să revină la un raport cât se poate de liber cu limbajul ei modern. Este ceea ce îi dă posibilitatea unei interesante resemnificări a termenilor ei, lucru pe care am dorit să-l aduc în atenție deocamdată.

Între Schopenhauer și Ernst Mach

Dar ce se întâmplă, în acest caz, cu ceea ce Conta numește principii sau elemente de metafizică? În ce măsură aceste elemente mai pot fi conjugate de o manieră clasică, eventual într-un proiect sau, mai mult chiar, într-un sistem de metafizică?

În scrierea *Introducere în metafizică*, VII, Conta aduce în față un concept care va deține un loc cu totul aparte în înțelegerea sa. Este vorba de ceea ce el numește forță universală sau, pur și simplu, forță. Va spune că «materia nu este decât un nume special ce se dă forței când aceasta se manifestă simțurilor noastre exterioare». Materia – până în cele mai dense și fruste moduri ale ei – este un fenomen al forței, așa cum întunericul este un fenomen al luminii. La fel va vorbi însă și despre ceea ce numim spirit: acesta este numele care se dă forței când ea se manifestă simțurilor noastre interne. Nu mai puțin spațiul și timpul: «spațiul este, în ultimă analiză, *forța multiplă*, iar timpul, *forța repetată* în acțiunea sa». Așadar, «substanța /materia sau spiritul/, spațiul și timpul nu sunt decât trei manifestațiuni ale unui singur principiu, al forței, întocmai cum pentru panteiștii indieni, Brahma, Vișnu și Shiva nu sunt decât trei manifestațiuni deosebite ale lui Para-Brahma». Substanța, spațiul și timpul devin astfel ipostaze ale unuia și aceluiași principiu. Ele reprezintă cele trei instanțe impersonale ce răspund de aici, din această lume, celor trei instanțe personale ale divinității. – Este destul de neașteptată această analogie la care va recurge Conta în paginile sale.

Reprezentarea din urmă nu este deloc lipsită de o anumită subtilitate. Deopotrivă, ea face vizibile câteva din însemnele acelui spirit care este propriu modernității târzii a Europei. O undă abia sesizabilă de scepticism, cu înțelegerea relativității lucrurilor, traversează toate aceste pagini.

Conta va situa față în față discursul metafizicii cu cel al științelor naturii și cu cel al conștiinței religioase. Observă că toate au parcurs până acum aproximativ aceleași trepte sau aceleași orizonturi simbolice. Comunicarea lor a fost constantă, ca într-un gen de conspirație secretă a istoriei pe care noi am traversat-o. Fiecare din ele se dovedește apt să spună ceva esențial și cu privire la celelalte două. De pildă, acele stadii ce par proprii doar conștiinței religioase, anume fetișismul, idolatria, politeismul, monoteismul, panteismul și ateismul, fără ca să urmeze neapărat această ordine, sunt relevante și pentru gândirea metafizică. În definitiv, metafizica apare acum în felul unei infraideologii, prezentă o dată cu acele supoziții ce însoțesc reprezentările religioase sau științifice ale unui interval de timp. Ideea că adevărata natură a lucrurilor o constituie forța, energia, a traversat toate aceste stadii. S-a vorbit dintotdeauna, cum știm, despre o forță ocultă sau ascunsă a celor existente, ca și despre

o forță-idol, sau o forță multiplu ipostaziată, apoi despre o forță unică, difuză și ubicuă, sau o forță universală, eventual cu valoare de principiu, deopotrivă o forță-lege sau o forță-constantă, un invariant, cum spunem noi acum, ultimele ușor de aproximat matematic și estetic, dar și o forță-voință sau o forță-act, fără a putea spune care este până la urmă termenul cel mai adecvat.

Cu fiecare din aceste reprezentări omul descoperă o anumită experiență metafizică a sa. Mai mult încă, metafizica însăși devine una a forței sau a energiei, a voinței sau a actului. Știm acum că avea să se vorbească, în cele din urmă, despre o metafizică a voinței de voință, cu expresia folosită de Heidegger în *La ce bun poezi?* Dar fiecare termen al metafizicii ascunde totuși un alt înțeles al forței sau al voinței, al actului însuși.

Cum vedem, există pentru Conta un concept – mai exact, o experiență metafizică – ce tinde să depășească treapta unei simple reprezentări. Limbajul metafizicii moderne caută să exprime una sau alta din manifestările forței. Doar aceasta va putea fi numită «substanță universală» (*Introducere în metafizică*, VII). Conta crede că întreaga filosofie europeană tinde să realizeze în cele din urmă «unitatea perfectă a forței». Când se va întâmpla acest lucru, ideea de forță va deveni pentru metafizicieni «ceea ce Buddha, de exemplu, a devenit /până/ la urmă pentru panteiștii indieni, adică o substanță universală unică». Atât faptul material cât și cel spiritual se dovedesc a fi, în chiar esența lor, forță propriu-zisă, forță ce se manifestă în chip nelimitat.

Să observăm însă că termenul de forță deține în paginile gânditorului român mai multe înțelesuri. Patru dintre ele par să domine totuși limbajul folosit: 1. putere sau potență, ca în discursul de proveniență aristotelică; 2. putere sau tărie, așa cum aflăm în vorbirea teologică, atunci când se invocă tăria cerului sau tăria cuvântului divin; 3. energie, dar nu în sensul fizic al cuvântului, și 4. element sau cauză primă, probabil înțelesul speculativ al cuvântului.

Cu această tetradă semantică, termenul de forță convine mai mult decât credem noi gândirii lui Conta. Căci el trimite la ceea ce nu mai poate fi văzut ca o entitate stabilă, de tipul substanței unice la care se referă tradiția aristotelică. Forța nu poate fi substanțializată, nu poate fi asimilată cu un dat al existenței. Ea se comportă mai curând analog energiei divine despre care au vorbit Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama: necreată fiind, ea nu înseamnă o anumită natură, ci tocmai actul sau lucrarea unei naturi³⁶. Conta compară, la un moment dat, manifestările originare ale forței cu razele de lumină ce izvorăsc de acolo unde nu poate fi nimic determinat. Într-un alt loc, el le aseamănă cu

36. A se vedea Sfântul Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, în *Filocalia*, VII, 262-374; Christos Yannaras, *The Distinction between Essence and Energies and its Importances for Theology*, în SVTQ, 19 (1975), 4, pp. 232-245.

Cititorul paginilor lui Conta poate fi oricând surprins de trimerile sale, cu caracter analogic, la reprezentări și idei ce țin de experiența religioasă a omului. Probabil că, pentru Conta, limbajul religios și cel al științelor reprezintă cele două limite extreme între care se deplasează continuu metafizica.

energiile ipostatice sau cu lucrarea triadei divine Brahma-Vișnu-Shiva. Este firesc atunci ca forța însăși să fie văzută asemeni unei rațiuni prime și ultime în chiar actul ei concret. Doar că acest act devine perceptibil abia la nivelul empiric al lucrurilor.

Dacă în manifestarea ei sensibilă forța înseamnă prefacere a celor existente, în ea însăși nu poate fi determinată. Ea nu are un corelat al ei, un opus la fel originar ca și ea. Când încearcă să o explice, metafizica nu se mai comportă în felul unei științe propriu-zise. Dimpotrivă, ea solicită atunci gândirea analogică și pune în joc tot felul de supoziții, nici una din ele verificabilă. Limbajul ei devine figurat, ca să se ajungă în cele din urmă la un gen de «cvasicunoaștere» (cum spune Conta în ultimele pagini din *Bazele metafizicii*, I)³⁷. Forța ca atare transgresează dualitățile contingente ale lumii, ca și cum acestea și-ar afla în faptul ei izvorul lor abisal. Ea se face prezentă atât în fenomenul de natură materială cât și în cel de natură spirituală, atât în faptul evoluției cât și în cel al involuției, atât în creație cât și în destrucție. Toate își au, până la urmă, justificarea lor în survenirea forței universale. Fluxul ei ondulatoriu, cum îl va descrie autorul într-un întreg tratat, delimitează însuși fenomenul pe care noi îl numim lume sau realitate.

Elementele unei noi metafizici. Traducerea lor în limbajul energiei

Când vorbește despre acele elemente prime sau principii ale metafizicii, în scrierile publicate postum (*Bazele metafizicii*, 1880, și *Întâiele principii care alcătuiesc lumea*, 1888), Conta reia de fapt distincțiile urmărite deja în *Introducere în metafizică* (1879). Și ne va cere mereu să le înțelegem altfel decât în una sau alta din doctrinele moderne ale filosofiei occidentale.

Cele șase principii pe care le aduce în atenție sunt, în fond, «calități ireductibile și universale ale lumii întregi». Este vorba despre *existență* (numită și «substanță» sau «materie», uneori «plin al luminii») și *non-existență* (sau «vid»), *timp* și *spațiu*, *mișcare* și *necesitate* («trebuință» sau «lege stabilă», «fatală»). Sextada lor corespunde celei a simțurilor noastre. Nu întâmplător scrierea *Întâiele principii care alcătuiesc lumea* se

37. -Cu toate acestea, metafizica, dacă nu poate explica în mod științific, trebuie cel puțin să facă inteligibil principiul universal, care este în definitiv obiectul principal al investigațiilor sale. Pentru acest scop, ea caută și găsește raporturile de îndepărtată analogie între principiul universal, pe de o parte, și unele idei generale inferioare sau chiar obiecte individuale, pe de altă parte, și prin asimilarea lor necompletă face clasificări bazate numai pe metafore recunoscute ca atare și pe ipoteze neverificabile, adică clasificări de aceea necomplete care constituie cvasicunoștințele. Mircea Florian va pune în legătură ideea de cvasicunoaștere cu ceea ce Blaga va numi minus-cunoaștere, considerând că ambele noțiuni joacă rolul lui *als ob* (ca și cum) în înțelesul pe care-l acordă sintagmei Hans Vaihinger în celebra *Philosophie des Als Ob*, publicată în 1911. Față de Conta și Vaihinger, Blaga deplasează întreaga chestiune în orizontul ontologic al misterului, acolo unde se realizează o cunoaștere de tip luciferic (cf. *Metafizică și Artă*, Casa Școalelor, București, 1945, p. 75).

deschide cu o cercetare asupra sensibilității și gândirii omului. De altfel, Conta justifică înțelesul lor de calitate prin aceea că ele privesc orice lucru existent «care vine în atingere cu simțurile noastre». Privesc, așadar, lumea ca reprezentare sau ca fenomen, așa cum se descoperă ea în jocul original al forței.

Aceste date care alcătuiesc lumea noastră pot fi oricând traduse în limbajul forței sau al voinței. Conta însuși formulează înțelesul unor termeni prin interpretarea sau traducerea celui de «forță». Este ca și cum accepțiunile acestui concept de limită dau un întreg spectru conceptual: existență, non-existență, spațiu, timp etc. Toate acestea din urmă apar asemeni unor predicamente față de ceea ce forța originară înseamnă. Așa cum s-a spus altădată că «substanțele secundă» sau categoriile sunt înțelesuri ale «substanței prime», sau că orice categorie numește o accepțiune pe care ne-o descoperă ființa însăși, la fel și pentru Conta, elementele metafizicii sale sunt înțelesuri ale forței ca atare. Nu s-a insistat niciodată îndeajuns asupra acestui loc din metafizica lui Conta, și probabil că nici acum ideea nu este înfățișată cu toată însemnătatea ei. Dar exact această supoziție a gânditorului poate să justifice interpretări absolut diferite decât cele pe care le cunoaștem până acum.

Să vedem mai îndeaproape și pas cu pas în ce fel conceptele metafizicii lui Conta sunt traduceri sau interpretări ale celui prealabil de forță.

Când vorbește despre existența ca atare, adică substanța lucrurilor, Conta simte nevoia să plece de la ceea ce sinele nostru înseamnă. Va spune, de altfel, că exact în acest fel poate fi pus în evidență de către noi faptul de existență ca atare. Or, eul nostru este prin esență act, activitate, ceea ce înseamnă că existența în ea însăși este forță, energie. Dar prezente se fac și cele care sunt diferite de eul nostru: le recunoaștem pe acestea în chiar opoziția sau rezistența lor față de sensibilitatea noastră³⁸. Urmează că indiferent cum percepem faptul de existență, fie ca propriu sinelui nostru, fie ca propriu celor străine nouă, cel dintâi nume al său va fi cel de energie sau voință.

Ca și acel vacuum despre care au vorbit Leucip și Democrit, non-existența se face evidentă prin aceea că este posibilă însăși prefacerea celor existente. Prefacerea lor, faptul de a deveni altceva decât ceea ce sunt, constituie o dovadă suficientă că non-existența există³⁹.

Cât privește ideea spațiului și a timpului, acestea nu pot fi gândite doar ca forme ale sensibilității noastre, cum a argumentat la timpul său Kant. Dimpotrivă, ele sunt manifestări ale forței: «spațiul este, în ultimă analiză, *forța multiplă* /adică simultană/, iar timpul, *forța repetată* /adică succesivă/ în acțiunea sa»⁴⁰. Cu alte cuvinte, spațiul și timpul sunt forme – niciodată pure – atât ale sensibilității cât și ale gândirii, atât ale prezenței omului cât ale celor care-i pot fi străine. Abaterea lui Conta de la interpretarea kantiană a datelor sensibilității este acum flagrantă. Iar ideea că timpul, de exemplu, înseamnă o reprezentare a forței inițiale,

38. *Bazele metafizicii*, II. 1.

39. *Întăilele principii care alcătuiesc lumea*, capitolul I, secțiunea a doua.

40. *Introducere în metafizică*, VII; *Întăilele principii care alcătuiesc lumea*, I, secțiunea întâi.

această idee ar putea fi pusă în legătură cu scrierea cea mai citită pe atunci de către intelectualii cu înclinații filosofice plecați la studii în Germania, anume *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dar nu ar fi hazardată nici înțelegerea ei prin noua urgență a conceptului de energie, asumată apoi metafizic și epistemologic de un savant ca Ernst Mach.

Dacă mișcarea ne apare încă asemeni unui termen prim sau nedefinit al metafizicii, acest lucru se întâmplă întrucât ea numește desfășurarea sensibilă a forței⁴¹.

Iar ideea de necesitate (lege sau trebuință, nevoie, cum tot riscă în limbaj Conta) exprimă forma stabilă a forței. Când află o anumită stabilitate, forța primară a lucrurilor se manifestă în chip ineluctabil. Ea trece atunci sub semnul fatalității, așa cum preferă autorul să spună. Există însă două moduri distincte ale necesității. Unul din ele este descris de «legea asimilației» sau a concentrării forțelor, iar celălalt, de «legea undulațiunii universale». Împreună, cele două legi ne vorbesc despre un gen de pulsație universală a lucrurilor. Este ceea ce, în *Teoria undulațiunii universale*, a fost văzut ca un singur și decisiv mod de manifestare a celor existente.

Elementele sau principiile metafizice pe care le numește Conta cunosc astfel o determinare extrem de liberă, întru totul degajată. Ele rămân disponibile chiar pentru un gen de fuziune a lor, cum află spunându-se la un moment dat cu privire la substanță, spațiu și timp⁴². Fiecare principiu trimite către un altul diferit, întrucât este vorba de o dublă sau multiplă înfățișare a celor existente⁴³. Adesea ele funcționează asemeni unor locuri vacante ale metafizicii. Se pot substitui unul celuilalt sau, mai precis, fiecare din ele îl poate exprima pe oricare altul. Fiecare din ele depune mărturie pentru oricare altul, cum și scrie autorul cu privire la lucrurile care se înfățișează conștiinței noastre⁴⁴. Conta încă le mai numește principii, dar ne dăm seama că înțelesul tradițional al acestui cuvânt este lăsat mult în urmă.

În forma lor liberă, dezlegată de ceea ce s-a numit altădată «principiu» sau «substanță», elementele de metafizică ale lui Conta pot oricând să solicite gândirea filosofică a timpului nostru. Totodată, resemnificarea lor ține în bună măsură de modul în care filosofia însăși a fost posibilă în

41. *Întăile principii care alcătuiesc lumea*, I, secțiunea IV.

42. *Introducere în metafizică*, VII.

43. Este ceea ce aflăm, mai târziu, la C. Rădulescu-Motru, vorbind despre *energie* (deopotrivă fizică, socială și sufletească); sau la Noica, în legătură cu ideea de *undă*. Dar nu mai puțin, un mod similar de a gândi întâlnim la Ștefan Lupașcu, pentru care orice fenomen comportă o dublă determinare, o dublă înfățișare ontologică a sa.

44. «Pe de altă parte – scrie Conta în *Bazele metafizicii*, II. 1 – toate lucrurile mărturisite ca existente de către conștiința noastră se presupun unul pe altul, adică sunt înlănțuite astfel încât apariția unora în conștiință atrage după sine apariția tuturor celorlalte unul câte unul, și tocmai această legătură indisolubilă a reprezentărilor din conștiința noastră constituie unitatea acesteia, adică ceea ce numește eul nostru (*le moi*)». Am putea crede, plecând de aici, că unitatea pe care forța universală o asigură principiilor (sau reprezentărilor metafizice) corespunde, într-un alt plan, conștiinței de sine, sinelui nostru ca atare.

această parte a Europei. Cu traducerea lor în limbajul forței și al reprezentării, ele sunt apte să configureze un proiect însemnat al metafizicii moderne târzii.

Dispoziția sceptică a unui modern

Există substituiri simbolice sau imagineare ce produc un gen de corupție a ideii, îndepărtând-o de ceea ce caută ea să clarifice. Așa se întâmplă când unei reprezentări cum este cea a undei (a ondulațiunii, cu expresia lui Conta) i se substituie imaginea simplei alternanțe a unor contrarii. Sau când este citită în limbajul unui fenomen pur contingent – precum cel al devenirii șerpuitoare, lipsite de sens. În astfel de situații, înțelesul undei ajunge tot una cu cel pe care-l are balansul primitiv al lucrurilor, clătinaarea lor frustă și monotonă. Va fi văzută atunci în felul unei legănări elementare a celor ce compun lumea exterioară și deopotrivă cuvântul sau imaginile noastre, sau ca oscilație regulată și absolut plictisitoare a percepției. Nimic deosebit în această pendulare a elementelor și a trăirii, în unduirea lor inconștientă și anostă. Ce fapt mai aparte poate să exprime valul care este unul și același peste tot, unduirea primară a lucrurilor, tremurul lor vizibil până și pe trupul celui mai neînsemnat dintre ele? Ce înțeles metafizic vine să sugereze imaginea dealului ce urmează unei depresii, sau cea a înnoirării peste un cuprins până atunci senin, a tăcerii care însoțește asemeni unei umbre cuvântul spus?

Nu întâlnești, în toate acestea, decât o suprafață mișcătoare și nesigură a lucrurilor, intermitența lor pură și simplă, absolut contingentă. Nimic însă nu justifică acum posibilitatea unui înțeles mai aparte al acestei reprezentări la care se oprește atât de mult Conta. Insatisfacția născută va fi de aceea totală, iar unda, ondulațiunea, un cuvânt comun și van, eșuat într-o metafizică *ad usum vulgi*.

Ideea ondulațiunii este însă aptă să ducă într-un alt plan, întrevăzut la timpul său de Conta, unul care nu avea cum să se ivească decât într-o lumină secundă și, prin urmare, mai adecvată gândirii noastre. Autorul acestui neobișnuit tratat asupra ondulațiunii universale regăsește până la urmă zona celor propriu-zis metafizice.

Există în tratatul său o mică diviziune ce a fost intitulată exact în același fel ca și întreaga scriere, anume *Teoria ondulațiunii universale*. Este o diviziune cu un caracter mai ciudat, întrucât vine cu acea întrebare ce va pune la îndoială tot ceea ce părea clarificat până atunci: cum se manifestă însăși unda acestei simple viziuni, unda teoriei ondulațiunii universale? În chip neașteptat, este vorba acum despre soarta ca atare a unei idei, a unui mod în care pot fi înțelese lucrurile existente și temporalitatea lor. Așadar, Conta se întreabă în ce fel ne apare unda însăși a unei idei, mai ales atunci când gândirea noastră nu ascunde, nu disimulează cu privire la ea însăși necesitatea decadentei și a morții. (1913, 229). Dacă înțelegerea noastră se înscrie în mișcarea unei unde, asemeni oricărui fapt existent, atunci cum anume survine aceasta?

Întrebarea de mai sus ar putea fi reluată prin încercarea de a vedea cum anume se înfățișează în genere unda unui concept sau a unei idei. Dacă teoria undulațiunii universale și-a putut afla o minimă justificare în mișcarea ideilor timpului, atunci ea poate fi văzută ca întru totul firească. Ea se va situa atunci în evoluția organică a ideilor și a înțelegerii care sunt proprii unui interval, adică pe acea curbă descrisă de însăși mișcarea timpului. Și are în acest fel posibilitatea să fie înțeleasă, eventual acceptată, ca apoi să-și urmeze drumul ei în istoria ca atare a ideilor. În caz contrar, ea va descrie accidentul unei unde, eșecul sau blocarea acesteia, o mișcare în fond secundară sau chiar insignifiantă. Va ține atunci de evoluția formală a gândirii sau, mai rău chiar, de elementul ei abnorm, putând fi oricând suspectată de lipsa unui sens. Dar oricum am vedea-o, ea este nevoită să accepte un gen de relativitate ce marchează definitiv totul.

În fond, ideea undulațiunii anunță singură caracterul ei tranzitoriu, faptul că trecerea îi este iminentă, ineluctabilă. Ea descoperă, o dată cu acel mod de evoluție descris, pierderea în timp a semnificației proprii, decadența ce o așteaptă. Se supune, în cele din urmă, legii pe care ea singură o dezvăluie. Prin urmare, gândirea noastră va trece de la simpla acceptare a acestei idei la recunoașterea ei deplină și apoi la înțelegerea faptului că, asemeni altor idei, ea urmează să intre cu totul în eclipsă. Gândirea acceptă atunci că ideea undulațiunii universale se supune ea însăși legii undulațiunii universale.

Există, cum vedem, un paradox teribil ce afectează însăși ideea undulațiunii universale: dacă această idee este justă, ea trebuie să-și anunțe singură sfârșitul, timpul când devine lipsită de sens; dacă este nejustă, atunci ea scapă legii pe care singură o descrie și deopotrivă decadenței ce o așteaptă. Conta este conștient de acest paradox și îl acceptă în argumentarea sa. Își dă seama că dacă ar încerca să-și impună ideea ca definitiv valabilă, s-ar contrazice singur pe sine, căci ar trebui să nu accepte cu privire la ea «necesitatea decadenței și a morții». Este ceea ce-l face să regăsească un anumit scepticism al ideii susținute în tratatul său.

Cel care a scris *Teoria undulațiunii universale* va fi continuu marcat de o crispare aparte, de o mare austeritate a cuvântului. Este cea pe care o induce, din câte înțeleg, recunoașterea a ceva ce nu poate valora el însuși ca temelie, a unei ordini lipsite totuși de orice rațiune. Mișcarea negativă ce originează totul și poartă formele realului ține de însăși natura abisală a undulațiunii⁴⁵. Întârziind asupra opozițiilor ce-și află din timp în timp un anumit echilibru al lor, Conta va stăruie cu privire la întruchipările fără de sfârșit ale undeii. Constată că ele mai mult camuflează și ascund, în vastele lor ritmuri, principiul care le face cu putință. Dar ceea ce pare a se opune legii și timpului nu o face decât în cuprinsul ei. Conta va spune că «modul universal de constituire și disparițiune a formelor este evoluțiunea unduliformă, pe când mișcările și formele neevolutive nu există decât în interiorul undelor» (1913, 234). Posibilitatea acestor constituiri și dispariții stă în faptul că «materia și forța nu sunt

45. Este ceea ce am dorit să argumentez în *Vasile Conta și ideea undulațiunii universale*, în «Analele Universității „Al.I. Cuza”», Iași, tomul XXIX.

decât unul și același lucru, divizibil /doar/ în mintea noastră, nu și în realitate (197). Iar această energie primară, fără limită și fără o formă determinată, dă seama de limitele și formele tuturor acelor lucruri ce survin în timp.

Care sunt atunci consecințele acestui mod mai sceptic de-a înțelege ideea susținută de Conta în *Teoria undulațiunii universale*?

Acela care argumentează ideea undulațiunii universale, este nevoit să resimtă că o astfel de idee își anunță singură decăderea în timp. El nu va mai pretinde să nu se contrazică în nici un fel pe sine. Cât timp propune un sistem, acest sistem se va dovedi până la urmă contradictoriu, se va contrazice într-un fel sau altul pe sine. Este ceea ce spune Conta cu suficientă claritate în *Bazele metafizicii*, II. 1. «Din această cauză, nici un filosof care voiește să cuprindă toate lucrurile nu poate să conceapă un sistem metafizic al lumii care să fie recunoscut ca armonic de toată lumea, și care să nu fie dovedit de un alt filosof că este în contrazicere cu idei uitate de autorul acestui sistem, deși în legătură cu ideile neuitate». Ideile noastre uitate, ascunse, pot oricând să le contrazică pe cele clar exprimate. Ceea ce nu spunem este oricând în stare să suspende și să pună în chestiune ceea ce noi spunem explicit. Dar același lucru s-ar putea observa și atunci când avem în vedere doar cele afirmate logic ori sistematic de noi; în spațiul acestora, contrazicerea de sine este întotdeauna mult mai evidentă și mai scandaloasă. Conta sesizează acest lucru și nu se apără de ceea ce amenință în filosofie orice voință de sistem. «Se înțelege că, pentru motivele de mai sus, nici studiul de față nu poate avea pretențiunea de a fi scăpat de influența amăgirii de sine și de a prezenta un sistem metafizic care să fie la adăpostul dovedirii de contrazicere cu sine însuși».

Așadar, nu trebuie nimeni să se amăgească într-atât încât să creadă că prin el vorbește logica însăși, principiul rațiunii suficiente ca atare. Întrucât tinde să ducă la limită anumite concepte, metafizica «nu ne poate procura decât adevărurile cele mai incerte»⁴⁶. Dar exact în acest loc, unde ea își expune întreaga ei slăbiciune, trebuie să-i aflăm și un posibil sens. Metafizica «se impune oricărui cugetător ca o necesitate intelectuală», sau ca o exigență a gândirii ce caută justificări ultime în tot ceea ce ea întreprinde. Cum vedem, Conta a crezut în jocul eterat al metafizicii, mai precis, a sesizat faptul ei inevitabil, dar acest lucru nu face din el mai mult decât un jucător destins și auster. Este comparabil în această privință cu cei care, după Hume, au știut să repună în discuție datele prealabile ale metafizicii. Nu cred deloc întâmplător faptul că de cele mai multe ori Conta invocă gânditori care țin de mediul anglo-saxon al filosofiei.

Un raport liber cu tradiția răsăriteană

Ce am putea constata, în cele din urmă, cu privire la situația metafizicii în paginile lui Conta?

46. *Bazele metafizicii*, II, fragmentul preliminar.

Autorul în discuție se vede obligat tot timpul să se raporteze la tradiția metafizică a Occidentului, dincoace starea filosofiei lăsându-l oarecum indiferent. Dacă se confruntă totuși cu anumite date ale lumii răsăritene, acestea privesc limba în care scrie, mentalul – adică o serie de imagini și reprezentări – și cultura savantă a timpului, mai precis precaritatea ei.

În limba sa de origine, Conta va căuta să exprime idei care aici încă nu deveniseră probleme. Aceasta este, de pildă, situația ideii de obiectivitate, formulată de el în expresii mai ciudate, precum «fatalitate», «legi fixe», «legi după fire» etc. E greu însă a realiza o anumită rigoare a gândirii în astfel de expresii. Căci ele numesc deopotrivă atât ceea ce este firesc, după legile firii, cât și ceea ce este obiectiv, atât ceea ce este regulat, urmând anumite reguli, cât și ceea ce este străin omului. Or, toate aceste înțelesuri ale ideii nu suportă o echivalare simplă a lor.

Dintre reprezentările ce domină mentalul nostru, Conta se oprește mai cu seamă la cea a undei sau a evoluției ondulatorii. Nu este greu de văzut că această reprezentare rămâne printre puținele ce induc ideea situației în abis a unui lucru: unda se poate relua ca undă din orice punct al ei și cu fiecare clipă ce trece. Ca și acea imagine pe care o crează oglinda așezată în fața altei oglinzi, cu reluarea la nesfârșit a unuia și aceluiși contur, unda se propagă neîncetat ca undă a unei alte unde, spre a deveni astfel abisală. Deopotrivă, unda se subminează singură pe sine, așa cum am văzut că teoria undulațiunii universale se pune singură în chestiune, își derivă ieșirea din actualitate din chiar justetea ei. Însă pentru Conta importă, cred, altceva, și anume că prezentarea undei oferă gândirii noastre posibilitatea să dezvolte întrebări de tipul *cum anume*. Sunt întrebări care-l aduc în situația de a figura o alternativă extrem de interesantă la înțelegerea occidentală a evoluției, probabil printre cele mai spectaculoase din câte s-au produs aici. *Teoria undulațiunii universale* reprezintă în mod sigur una din cele mai inspirate scrieri filosofice ale Răsăritului. Ea se păstrează pe mai departe în aerul tare al unei gândiri viguroase, apte să ducă o idee până la ultimele sale consecințe.

Cât privește situația culturii savante, Conta va ști să reabiliteze în chipul cel mai firesc însemnătatea științelor, dovedind omului de aici că se poate face metafizică și pe exemplul acestora. Să ne amintim că înțelegerea naturii lucrurilor ca forță sau energie, sau chiar ca voință, idee prezentă în discuțiile cu Eminescu, nu este deloc străină de acele date ale unor științe ce au inspirat o serioasă critică a experienței în paginile lui Ernst Mach sau Richard Avenarius.

Într-adevăr, pentru Conta tradiția filosofică relevantă se află în altă parte, ea te obligă să privești în afară, acolo unde de la Descartes la Schopenhauer totul a fost transformat în problemă a gândirii. Privind cu suficientă libertate într-acolo, Conta reușește o frumoasă relaxare a termenilor metafizicii moderne. El evită astfel fixarea discuției într-o ecuație clasică, condamnată din punct de vedere hermeneutic. O anumită dispoziție sceptică a sa, de cele mai multe ori greu de sesizat, poate fi până la un punct explicația faptului că paginile de filosofie ale lui Conta s-au salvat singure.

FILOSOFIA GENERALĂ CA BOALĂ A FILOSOFIEI

Despre inactualitatea polihistorului

Există autori care nu-ți lasă aproape nici o posibilitate de a decide cu privire la locul lor într-o posibilă geografie a culturii. Ar trebui, probabil, să reflectăm mai mult asupra acestei situații la noi și să vedem dacă este convenabilă sau nu pentru ceea ce numim de obicei destin cultural al cuiva anume. Este ceea ce se întâmplă, din câte îmi dau seama, cu Nichifor Crainic și Ion Petrovici, Eugeniu Sperantia și Petru Comarnescu, Mihai Ralea și Nicolae Bagdasar sau, mai recent, cu Anton Dumitriu. Fără a fi vorba de o înșiruire completă a situațiilor de acest fel, observ că ele sunt mult mai numeroase decât am putea noi crede. În legătură cu toți cei amintiți constatăm ușor că este vorba de personalități puternice, socotite adesea de prim plan, numai că reprezentarea justă a situației lor culturale și istorice rămâne extrem de anevoioasă.

Ion Petrovici ar putea să explice singur, prin ceea ce a scris și a realizat, această situație mai ciudată. Față de toți ceilalți, el devine la noi un caz, dacă nu cumva un adevărat *exemplum* pentru felul în care s-a făcut și încă se mai face aici „filosofie generală”⁴⁷.

Trebuie să observ de la bun început că suma de preocupări sub care poate fi aflat Ion Petrovici este de natură să te aducă în stare de perplexitate. Este cel dintâi lucru care îți dă serios de gândit, știindu-se bine că o astfel de extensiune și diseminare a reflecției poate să-l piardă, în acest secol, pe aproape oricine.

Se remarcă, printre scriitorii timpului, cu lucrările sale de intenție general filosofică, și amintesc aici *Paralelismul psihofizic*, 1905, cu care obține titlul de doctor, primul în spațiul românesc, apoi *Spirit și corp*, 1906, *Cercetări filosofice*, 1907, *Noi cercetări filosofice*, 1911, *Introducere în metafizică*, 1924, *Ideea de neant*, 1933, *Schopenhauer*, 1933, *Filosofia compromisului*, 1935, *Contribuții la filosofia lui Eminescu*, 1935, *Viața și opera lui Kant*. *Douăsprezece lecții universitare*, 1936, *Reflexii asupra binului simț* etc. Multe alte scrieri au caracter istoriografic, unele dintre ele reluând textul unor conferințe ținute la Paris și Berlin, Bruxelles, Londra și München, sau chiar al unor epistole către Émile Bréhier, Léon Brunschvicg și alții. Parte din ele au fost publicate în reviste de specialitate occidentale, precum „Revue de Métaphysique et de Morale”, „Archiv für

47. Considerațiile ce urmează au apărut inițial, sub același titlu, în revista „Timpul” din Iași, nr. 3 (44), martie 1977.

Geschichte der Philosophie und Soziologie», «Revue Mondiale» sau «Revue Bleue». Dar va fi cunoscut deopotrivă ca literat și memorialist, istoric al ideilor și al culturii, psiholog și analist social, pedagog și om politic, orator și profesor. Chiar și atunci când ai în vedere doar scrierile sale filosofice, dificultatea semnalată dintru început se menține în totalitate. Zone cu totul distincte ale filosofiei sunt traversate de Ion Petrovici cu o libertate de-a dreptul scandalosă astăzi. Realizează cercetări de metafizică și de logică, ontologie și istoriografie filosofică, metodologie a științei și estetică, filosofie a culturii și epistemologie. În logică, spre exemplu, se face cunoscut cu studii precum *Utilitatea logicii*, 1905, *Valoarea cunoașterii omenestei*, 1906, *Teoria noțiunilor*, 1910, *Probleme de logică*, 1911, *Curs de logică*, 1916, *Teoria cunoștinței și logica*, 1932, ceea ce nu înseamnă deloc puțin lucru.

Acest vast spațiu de preocupări, atunci când și-l asumă pe cont propriu un singur om, poate fi de natură să genereze întrebări de tot felul. Este o situație care, astăzi, afectează orice formă bună de competență, indiferent despre cine anume ar fi vorba. Dacă toate aceste exerciții culturale nu sunt aduse într-un gen de inegalitate a privirii noastre și a timpului, dacă nu sunt văzute ca discipline ce necesită – fiecare în parte – o asceză de lungă durată, ele nu au cum să treacă de limitele unei scolastici comune. În definitiv, considerații de felul celor pe care le aflăm în vreun manual sau lexicon nu au făcut niciodată operă singulară. Iar lipsa de voință în a explora anumite concepte până la ultimele lor consecințe ne scoate din spațiul unei reale comunicări, aruncându-ne pur și simplu în afara timpului.

Aș putea restrânge preocupările de durată ale lui Petrovici la patru numai: metafizică, logică, teoria culturii și exegeză istorico-filosofică. Înțelesul sub care el practică aceste discipline este însă pe cât de tradițional pe atât de lax și liber. Este ceea ce ni-l înfățișează pe Ion Petrovici ca pe un om de cultură aparținând parcă unui alt secol decât celui în care realmente a trăit. Probabil că acest model cultural, al polihistorului (cum l-a numit Constantin Noica⁴⁸), și-a avut altădată îndreptățirea sa. Având în vedere cerințele unui alt interval cultural, mai

48. Cf. *Modelul Cantemir în cultura noastră, sau Memoriu către Cel de Sus asupra situației spiritului în cele trei țări românești* (1973), în «Viața Românească», ianuarie 1993, nr. 1, pp. 1-17. Ceea ce spune Noica de această dată merită să fie amintit aici, încât voi relua, cu acceptul cititorului, un întreg fragment.

Într-adevăr, când e mare, omul de cultură român nu suportă o singură specialitate sau simplă, oricât de adâncită specializare. Nici Cantemir nu a putut rămâne la o singură specialitate, nici Ion Heliade Rădulescu, nici Iorga în istorie, nici Părvan în clasicism, mai târziu în arheologie, nici Enescu în muzică, nici Coandă în materie de invenții, nici Blaga în creație, nici Călinescu în cultură și critică, dacă îl putem trece și pe el aici, nici Moisi în matematici, cu aceeași rezervă, în orice caz nici Ștefan Lupașcu astăzi în filosofie (unde e poate singurul care să dea socoteală de tot corpul științelor noi), nici, în sfârșit, și cu un izbitor relief, acest unic Mircea Eliade. Că fiind așa, omul de cultură român pune pe gânduri și adesea indispuie până la critică severă pe specialiști, nu e lucru de mirare, dar merită să fie amintit, cel puțin în legătură cu unele nume de mai sus.

puțin specializat și mai eclectic, sau misiunea apostolică acordată în timp unor învățați, acest model pare să aibă o justificare a sa. Deopotrivă, este posibil ca el să reflecte libertatea pe care o admite un mediu cultural nesupus încă unei specializări stricte, de tip tehnic. Punctul de vedere personal trece acum înaintea cerințelor tehnice și pragmatice ale unei instituții⁴⁹. Numai că acum, în acest din urmă interval, el se retrage treptat din istoria europeană și din spațiul unei gândiri pe cât de analitice și pozitive, pe atât de pragmatice.

Idei metafizice.

Prefigurarea unui gen de apofatism secular

Dacă ar trebui să revin astăzi la scrierile filosofice ale lui Ion Petrovici, m-aș opri doar la câteva dintre ele, cum sunt *Spirit și corp* sau *Ideea de neant*, la care aș adăuga, nu fără anumite rezerve, *Introducere în metafizică* și monografia despre Kant. Mai exact, aș revedea acele locuri ale gândirii sale care încă sunt apte, din câte cred, să ne provoace în continuare. Cea dintâi scriere amintită are deja premise serioase în discuțiile filosofice de la noi, reluând o temă prezentă la Vasile Conta și Titu Maiorescu⁵⁰, Ștefan Michăilescu și Grigore Tăușan, profesorul influent al lui Petrovici.

Ce aș putea să remarc acum în această privință? Înainte de toate, pot fi revăzute speculațiile interesante ale lui Ion Petrovici privind relația dintre spirit și corp, comerțul lor, cum se spunea altădată. El argumentează că există o formă de comunicare nemijlocită a lor și că aceste două ordini ale realului, absolut inegale, se presupun deopotrivă. Alături de cele două ordini, ne spune Petrovici, există nenumărate altele, mai puțin sau

Vorbind despre contrapartea proastă a modelului Cantemir, autorul are în vedere mai întâi cum polihistorismul -fără suficientă acoperire, nici creativitate, devine lăutarism-. Și observă că -o inegalabilă formă de lăutarism- am putea afla la Nae Ionescu, o alta (-de proastă calitate-) la Nichifor Crainic, dar și la Mihai Ralea (spirit lăutăresc -de bun gust și rafinament-), apoi la cei care practică ușor -critica- și -eseul-, ultimul redescoperit la noi după 1970. Cu alte cuvinte, polihistorismul devine aici -folclorism banal și exotic, amestec de influențe, iar nu *sinteză originală*-, sau ceva care ține mai curând de lumea posibilului decât a realului.

49. Observă acest lucru Dan Ciachir cu privire la specificul prelegerilor de metafizică ale lui Nae Ionescu. -Un curs, spunea Nae Ionescu, trebuie să-și aibă punctul de plecare mai degrabă în *preocupările personale* ale dascălului decât în *necesitățile didactice* ale universității: „tineretea noastră este în funcție de noutatea noastră”, mărturisea el /în *Istoria logicei*, p. 3/. De aici și *varietatea preocupărilor*, atât de evidentă și la ucenicii lui Nae Ionescu, în frunte cu Mircea Vulcănescu. - În prima lecție din *Metafizica, I*, se poate citi: „Dacă cineva ar avea curiozitatea să răsfoiască unele dintre aceste cursuri litografiate pe care le-am profesat la Universitatea de față, ar vedea că în adevăr acesta este cazul: în fiecare an a fost o altă problemă care m-a preocupat și în fiecare an, din acest punct de vedere, pe o altă problemă specială s-a construit întregul edificiu al cursului”. (*Gânduri despre Nae Ionescu*, Institutul European, Iași, 1994, p. 25).

50. Cel care va traduce, în acest sens, lucrarea lui Émile Dubois Reymond, *Despre limitele cunoașterii naturii*.

deloc sesizabile de către noi. Ele țin de constituția acestei lumi, ca orizonturi simultane sau alternative ale ei. Ideea aceasta, aparent irevocabil tradițională, își păstrează parca o anumită prospețime și poate fi ușor regăsită în anumite medii filosofice occidentale. Nu mai puțin, înțelegerea unor «date prime» ale existenței (cum ar fi prezența celor divine și totodată a neantului, a ființei ca atare și a eului) ca limite ale gândirii noastre încă își are acum toată însemnătatea ei. Când ne spune, de exemplu, că ideea de Dumnezeu a devenit, în anumite tradiții spirituale, «echivalentul existențial» al celei de neant și că «nașterea lui *nu* a însoțit geneza lumii»⁵¹, astfel de considerații pot să rămână pe mai departe în atenția celor care discută cu privire la situația metafizicii. Același lucru s-ar putea observa și în legătură cu cercetarea unor categorii, fie în prelungirea tradiției kantiene, fie prin raportare la datele unor științe ale acestui secol. Ideea că spațiul și timpul, de exemplu, formează un continuum indivizibil, deși păstrează o anumită inegalitate a lor (noțiunea de spațiu sau *tópos* având o relevanță ontologică superioară celei de timp)⁵², o astfel de idee poate fi pusă în legătură cu cercetările mai noi din ontologie.

Există locuri în care propozițiile lui Ion Petrovici induc un gen de apofatism laic sau secular, așa cum se întâmplă și la Lucian Blaga de altfel⁵³. Discutând, de exemplu, situația metafizicii prin raportarea ei la știință, Petrovici va spune că aceasta nu ne oferă adevărul existenței, ci doar o vagă întrezărire a sa. Ea nu-l descoperă, ci doar îl prefigurează, nu-l stăpânește, ci îl apără și îi prezervă strălucirea întunecată. Procedând astfel, ea conservă acest adevăr și îi mărește forța de chemare, apelul neîntrerupt pe care îl face gândirii noastre. Rezultă de aici că datele absolute ale existenței nu pot să apară ele însele în fața conștiinței noastre și să ne spună ceva cu privire la eficiența celor temporale, relative⁵⁴. Dacă aceste date ar putea fi descoperite de către noi ca atare, noi înșine am deveni asemeni lor, adică naturi absolute, ceea ce ar schimba complet situația existenței. În primejdie ar fi atunci însuși misterul ei. Or, Dumnezeu și neantul, izvorul celor existente și negația care le este constitutivă, toate acestea nu sunt decât limite ale înțelegerii noastre și nicidecum obiecte ale cunoașterii.

Dar ne dau oare astfel de idei disperate posibilitatea de a întrevădea o intenție sistematică în filosofia lui Ion Petrovici? Voința de sistem a acestui gânditor a fost slabă și difuză, nu neapărat într-un sens negativ.

51. Cf. *Ideea de neant*, 1933, p. 169.

52. Cf. *Ceva despre spațiu și timp*, în «Revista de Filosofie», XIX, nr. 3/1934. Despre această inegalitate aflăm vorbindu-se la noi până târziu, deși sub motivații mult diferite. «Nu stăm bine cu *realul*, pentru că, într-un fel iarăși, nu stăm bine cu agentul lui, care este *timpul*. Am zice că românului (sau omului de pe acest petec al Terrei) i-a fost dat să stea bine cu *spațiul*, dar nu cu *timpul*», aflăm scris în studiul lui Constantin Noica, *Modelul Cantemir în cultura română*, p. 13.

53. Este suficient dacă amintesc aici doar două scrieri ale lui Blaga, anume *Cunoașterea luciferică* (1933) și *Diferențialele divine* (1940), cu tematizarea specială a ceea ce el numește «fond anonim», «mister» și «atitudine luciferică» a gândirii noastre.

54. Cf. *Cercetări filosofice*, ediția a II-a, 1926, p. 51 sq.

Probabil că și o anumită predilecție față de eseu și conferință, ultima asimilată ușor cu prelegerea, avea să afecteze decizia pentru sistem. În definitiv, nu cred că elaborarea cu orice preț a unui sistem dă măsura gândirii cuiva. Există totuși elemente care asigură o minimă ordine dezvoltărilor sale filosofice. Mă gândesc, înainte de toate, la o anumită înțelegere a ceea ce Petrovici a numit «substanță absolută», cu cele două ipostaze ale ei, spiritul și corpul, dar prezentă în numeroase alte moduri mai puțin sesizabile pentru noi. Cum singur va spune, nimic «nu exclude posibilitatea unor ființări paralele ale aceleiași substanțe – și fiecare din noi suntem substanță – pe mai multe planuri care se ignoră unele pe altele»⁵⁵. Este ceea ce justifică, pentru Ion Petrovici, ca și pentru alți gânditori români, situarea termenului ultim al existenței sub semnul misterului. Cu procesiunea ei vastă, substanța trece dincolo de limitele înțelegerii noastre, cuprinzând în ea «explicarea ei însăși și pe aceea a atributelor sale»⁵⁶. Astfel de secvențe discursive, deși nu fac decât să nuanțeze narativ un proiect metafizic prekantian, trădează totuși o anumită intenție sistematică.

De altfel, autorul va mărturisi mai târziu că a aderat fără nici o rezervă la un mod de a gândi ce nu a fost străin lui Spinoza și Schelling și care poate fi recunoscut mai târziu la Spencer, Bain și Ebbinghaus. Cu aceste referințe aparent hazardate, el nu caută să ajungă la vreo formă mai elevată de eclecticism. Nu-l interesează atât posibla împăcare a unor doctrine moderne cât o nouă lectură a acestora. Ceea ce aş putea observa în acest loc este o anumită preferință a lui Petrovici pentru lectura romantică a tradiției cartesiene. Conceptele și temele gândirii sale provin din tradiția cartesiană (Spinoza și Leibniz îndeosebi), dar interpretarea lor este făcută după o regie proprie mai curând lui Schelling. Faptul că invocă apoi autori ca Spencer sau Ebbinghaus nu afectează prea mult această interpretare. Aproximarea de paradigma romantică sau de versiunile târzii ale acesteia pare să fie o dominantă în cazul mai multor gânditori români din prima jumătate a secolului XX. Rămâne de văzut ce soluție sau ce formă de împăcare cu timpul sunt căutate, prin această apropiere, în fiecare caz în parte.

Mediator între două discursuri

Mult mai elocvente, chiar și pentru propria-i situație, par să fie considerațiile sale de teoria culturii. Amintesc faptul că Ion Petrovici a căutat să întrevadă o relație esențială între modul de a face filosofie și viața mentală a unor comunități, chestiune ce intră acum în atenția hermeneuticii și a istoriei mentalităților⁵⁷. Totodată, a încercat să recu-

55. Cf. *Dincolo de zare*, 1940, p. 19.

56. Cf. *Spirit și corp*, II, 1906, p. 696.

57. Cf. *Etnicul în filosofie*, text ce urmează o conferință susținută la Sorbona, în amfiteatrul «Turgot», la 27 ianuarie 1932 și publicată în «La Revue Mondiale» din 15 martie 1932. O versiune a acestui text a apărut în *Omagiu profesorului C. Radulescu-Motru*, București, Societatea Română de Filosofie, vol. XVIII, 1932, pp. 559-572.

noască la noi, în efectele lor culturale și pragmatice, două modele ale timpului, ambele cu proveniență în ultimele trei decenii ale secolului trecut. Este vorba de acele modele pe care le-au oferit, pentru intelectualul român, Titu Maiorescu și Vasile Conta. Maiorescu legitimează prezența intelectualului activ și pragmatic local. Cum scrie Petrovici, «el a înțeles că venind în țară /după studiile din Occident/, trebuie să renunțe de a stăruie pe calea speculațiilor metafizice..., întrucât și-a pus talentul și energia în serviciul trebuințelor locale». Opera sa este esențialmente practică, «pregătind o vreme nouă cu rolul său de valorificator și indicator de criterii»⁵⁸. Vasile Conta ilustrează un model în multe privințe cu totul diferit. El apărea mai curând ca un străin sau un singuratic printre ceilalți, distanțat într-o privință de chestiunile și obsesiile locale. Acaparată de ideea posibilității unui sistem filosofic, gândirea sa a exprimat o voință ecumenică, oarecum atemporală. Conta acordă libertate deplină limbajului metafizic și întreține o relație mai eficientă cu filosofia occidentală a timpului. Din punctul de vedere al lui Ion Petrovici, el întruchipează un model universalist, ceea ce vrea să spună speculativ sau nesituat.

Înțelegi ușor din spusele lui Ion Petrovici că el a optat, de la bun început, pentru modelul Maiorescu. Cu alte cuvinte, a decis pentru o filosofie pe care o socotea suficient de activă, exersată social și pedagogic în aproape toate modurile și zonele ei. El a crezut că filosofia răspunde vieții unei comunități, că este aptă să edifice și să ajungă la consecințe care ne privesc în chip nemijlocit, sensibil sau moral. Tocmai astfel de consecințe ar putea să-i dea adevărata ei măsură – și nicidecum limbajul conceptual sau o anumită voință de sistem. În aceasta constă, din câte cred, pariul filosofic al lui Ion Petrovici.

Dar faptul din urmă ne descoperă acum și un alt înțeles al său. El ne spune că Petrovici a simțit nevoia să se plaseze permanent sub o dublă exigență. Pe de o parte, abreviază traseul unor dezvoltări moderne din filosofia occidentală. Pe de altă parte, Petrovici caută să vorbească în numele unei comunități de care el însuși ține. Nu va fi singurul care va proceda în acest fel: Rădulescu-Motru și Blaga vor face într-o anumită privință același lucru. Cum s-a observat deja, comunitatea istorică ce i-a abilitat ca să o exprime păstrează date premoderne sau chiar precreștine, încât modalitățile ei de comportament și de gândire sunt adesea «naturale»⁵⁹.

După o suită de reflecții privind relația dintre formele culturii și mentalitatea unor popoare, sunt discutate patru moduri distincte de a face filosofie: pragmatismul american, empirismul englez, raționalismul cartesian și metafizica transcendentei specifică filosofiei germane moderne. În câteva rânduri, autorul caută să deplaseze întreaga discuție în spațiul cultural românesc, aici unde intră în joc alte date și reflexe mentale. «Quelle différence entre l'âme slave, magistralement décrite par le génial romancier russe /Dostoïevski/, et l'âme de notre peuple, claire, pondérée, sans surprises, et somme toute facile à saisir» (*Revue Roumaine de Philosophie*, nr. 39, 1-2, p. 184).

58. Cf. *Figuri dispărute*, p. 19.

59. Cf. Virgil Nemoianu, *Mihai Șora și tradițiile filosofiei românești*, postfață la Mihai Șora, *Despre dialogul interior*, traducere din limba franceză de Mona Antohi și Sorin Antohi, Humanitas, 1996, p. 220.

Acest lucru induce gânditorului român obligația de a media între două paradigme ale vieții istorice, de a realiza o formă de întâlnire între cele două mari înfățișări ale omului european. Nu e greu de aflat numele acestor înfățișări, căci ele au tot fost invocate în scrierile de la noi: tradiție și modernitate, efecte bizantine și resurse latine, apartenență răsăriteană și efort de occidentalizare. Concilierea lor este vizibil anevoioasă, dacă nu cumva imposibilă. Petrovici, de exemplu, va relua o serie de concepte sau întrebări care au fost impuse în tradiția cartesiană (substanță și lege, spirit și materie, principiu și ordine etc.). Numai că toate acestea nu sunt aduse într-o tematizare filosofică târzie, asemeni celei fenomenologice sau celei analitice. Ele păstrează în paginile sale un aer tradițional, în pofida provenienței lor occidentale. Cum ne dăm seama, limbajul lui Petrovici pare să nu cunoască punerea în discuție a metafizicii de la Kant la Nietzsche sau de mai târziu. El încă menține un gen de atitudine naturală sau ingenuă a gândirii, ceea ce face din el o apariție relativ ciudată în discuțiile continentale.

Cu alte cuvinte, Ion Petrovici va trăi cu sentimentul că mediază constant între două discursuri sau două lumi suficient de îndepărtate una de alta. Cum distanța dintre discursul occidental și cel – aparent anistoric – al comunităților de aici nu poate fi în nici un fel eliminată, ea rămâne să fie înțeleasă ca atare și parcursă în întregime de o anumită conștiință. Cel care face acest lucru trădează, până la urmă, un limbaj profund scindat, dincoace de acel posibil echilibru pe care-l caută îndelung. El se identifică, în fond, cu un veșnic traducător sau interpret. Iar filosofia pe care o experimentează va deține ca esențială această dispoziție interpretativă, tinzând adesea să se confunde cu o hermeneutică naturală, în act. Nu știu în ce măsură istoria actuală poate să preia, ca demnă de interes, o astfel de situare a conștiinței între discursuri mult deosebite unul de altul⁶⁰. Condiția intervalului va rămâne însă pe mai departe să exprime situația unei anumite filosofii și, nu mai puțin, a intelectualului din această parte a Europei.

Nu voi încheia acest fragment înainte de a observa că starea de lucruri la care m-am referit este adesea invocată ca explicație pentru pătrunderea foarte dificilă a gânditorului român într-o economie simbolică mult mai largă, continentală. Această explicație, rivalizând în timp cu altele (circulația restrânsă a limbii române, experiența istorică întunecată a acestui spațiu, situația excentrică a unor medii intelectuale etc.), nu ne spune însă aproape nimic despre voința reală de comunicare a celor în cauză.

60. Exegetul invocat mai sus este mult mai încrezător într-un gen de violență pozitivă a rațiunii istorice. Reiau în acest sens spusele sale.

-Totuși, filosofia românească poate fi justificat considerată ca exemplară în efortul ei intens de a transpune valori și concepte occidentale într-un limbaj inteligibil și acceptabil pentru cititori non-occidentali și tradiționali, de a reabilita în același timp credințe și comportamente arhaice și tradiționale, sau de a le face acceptabile pentru publicul modern și occidental. Acesta a fost un valoros efort de comunicare, ce rămâne de mare interes pentru comunitatea intelectuală contemporană – care este uneori intrigată sau descurajată când încearcă să descopere cele mai bune căi și mijloace pentru un limbaj comun și universal la sfârșitul secolului XX. Chiar și un examen rapid al filosofiei românești poate fi util în această privință.

Cazul Ion Petrovici. Trei întrebări de economie simbolică

Dar poți spune acum ceea ce însuși Petrovici a spus cu privire la Maiorescu, anume că a provocat o adevărată mișcare filosofică la noi? Nu cumva chiar cu privire la Maiorescu această spusă este excesivă?

Când cineva anume provoacă într-adevăr filosofia timpului, producându-i importante schimbări sau mutații, va fi înainte de toate el însuși pus cu seriozitate în discuție. El se vede atunci adus într-un spațiu mai larg al comunicării sau al disputei și chestionat pentru ceea ce a făcut să se întâmple. În acest fel, devine imediat un caz sau o piatră de hotar în dezbaterile timpului. Mai mult încă, îi va obliga pe ceilalți să-l conteste și chiar să-l nege în abaterea sa, să-i pună la încercare limbajul și argumentele, reprezentările noi și supozițiile pe care singur le explorează. Dar exact cei care-l pun în discuție îi acordă atunci un credit neașteptat și simt nevoia raportării constante la el. Se crează astfel un adevărat cerc al gândirii sau ceva în felul unui spațiu viu al problemelor, lucru fără de care nu poți vorbi despre o reală mișcare filosofică. S-a întâmplat, însă, acest fapt în mediul în care s-au făcut cunoscute ideile filosofice ale lui Maiorescu? Sau în care, mai târziu, au circulat scrierile lui Petrovici? Este greu să răspunzi afirmativ la această din urmă întrebare, întrucât semnele timpului, cu acea precară comunicare filosofică din spațiul nostru, ne spun cu totul altceva.

Care sunt aceste semne ce orientează întotdeauna judecata critică asupra situației pe care filosofia însăși o crează? Ele ne sunt date, cel mai adesea, în chiar enunțul unor întrebări de la care plecăm atunci când judecăm prezența cuiva într-un anumit spațiu cultural. Voi formula în continuare câteva din aceste întrebări, căutând să le întrevăd răspunsul în cazul Ion Petrovici.

O primă întrebare ar fi tocmai aceasta: ce domeniu distinct al gândirii filosofice a aprofundat, cu toată rigoarea necesară, Ion Petrovici?

Dintre cele șase-șapte domenii pe care le-a frecventat, a stăruit oarecum mai mult ca timp și ca număr de pagini în trei dintre ele: metafizica, logica și teoria culturii. Dacă întârziem puțin asupra preocupărilor sale de natură metafizică, vom sesiza faptul că ele nu au fost părăsite niciodată. Petrovici a crezut în legitimitatea discursului metafizic și a căutat să-l impună atenției celor din apropierea sa. O face însă într-o manieră care nu mai este întru totul adecvată timpului său, ci la distanță vizibilă de acesta. Cel care va avea în vedere preocupările respective în alte medii ale gândirii europene, cunoscute de altfel lui Ion Petrovici, va sesiza imediat această distanță de-a dreptul stranie. Nu este vorba de faptul că el dezvoltă metafizica *altfel* decât contemporanii săi occidentali, în alt limbaj și cu alte supoziții sau argumente. Dacă s-ar fi întâmplat acest lucru, am fi fost acum în stare să constatăm tocmai diferența sa actuală, lucru întotdeauna de luat în seamă. Dar nu este vorba despre așa

ceva. Ion Petrovici scrie într-o manieră proprie mai curând celei de-a doua modernități occidentale, așa cum s-a consumat ea în posteritatea târzie și secundă a lui Descartes. Tocmai în aceasta constă elementul ciudat al inadecvării sale: deși își asumă o problematică proprie unuia din mediile filosofice occidentale, o dezvoltă într-un limbaj deja depășit, lăsat de mult în urmă.

Este suficient să parcurgi doar câteva din studiile sale ca să te convingi pe deplin de acest lucru. A vorbi despre «substanță» și despre «existența luată ca întreg», «legi universale» și «părți de univers», «principii supreme ale lumii» și «mister al existenței», «strat sensibil /al existenței/» și «strat suprasensibil», toate aceste locuri trădează un mod de a gândi ușor de întâlnit la filosofii minori din tradiția cartesiană. Nu mai puțin, cu formulări ce țin de o atitudine mai curând naturală decât reflexivă, critică, este imposibil să accezi la o formă riguroasă de comunicare filosofică⁶¹. Mai poți spune în acest caz că ai de-a face cu aprofundarea unei problematice distincte și riguroase?

O situație asemănătoare s-a consumat și în spațiul logicii. După ce constată unele contribuții notabile ale lui Ion Petrovici, contribuții ce ar fi putut însemna ceva la timpul lor, cercetătorul de astăzi este obligat să remarce «linia /sa/ tradiționalistă, impregnată cu considerente de ordin metafizic în care influențele kantiene sunt dominante»⁶².

Cred că, până la urmă, singurul domeniu în care Petrovici ar putea fi regăsit cu un aer mai actual este cel de teoria culturii. Or, acest domeniu

61. Reiau doar câteva formulări de acest fel, întrucât sunt ușor de întâlnit și elocvente pentru câte o întreagă scriere.

«Nu pot în nici un caz ajunge cercetarea și cunoașterea uneia sau a unor părți din univers, ci trebuie să cunoaștem legile universale, principiile supreme ale lumii, tocmai obiectul filosofiei» (*Cercetări filosofice*, ediția a II-a, 1926, p. 7).

«Știința și metafizica făuresc icoane despre aceeași sau aceleași realități. Dar știința le făurește cu mai mult relativ și cu mai puțin absolut (punând accentul pe înfașurarea lor sensibilă), pe când metafizica le alcătuiește, în orice caz tinde să le alcătuiască, având un maxim de absolut și un minim de relativ (punând accentul pe stratul lor suprasensibil)» (*Introducere în metafizică*, 1924, p. 17).

«În rezumat, deși materia este mai puțin adâncă decât viața sufletească, spațiul însă în unele privințe este mai comprehensiv decât timpul, aducând elemente de înțelegere pe care acesta din urmă nu ni le poate procura. Și nu numai în sensul utilitarist pe care-l recunoaște și Bergson, adică pentru orientarea noastră practică, ci în sensul *adevărului*, oferindu-ne un cadru mai propriu pentru a ne apropia cu mintea de ceea ce e permanent și stabil în misterioasa existență...» (*Ceva despre timp și spațiu*, în «*Revista de Filosofie*», XIX, nr. 3/1934, pp. 234-235).

62. «Într-o perioadă în care, în contextul internațional al dezvoltărilor logicii, se elaborau lucrări de largă respirație și de evidentă nouitate, lucrări care și-au pus amprenta pe destinele logicii secolului XX, când nume ilustre ale domeniului (Peano, Frege, Russell, Hilbert, Carnap, Lukasiewicz) apăreau cu contribuții fundamentale, într-o perioadă în care spiritul matematic și rezultatele din acest domeniu pătrund tot mai puternic și reorientează programul devenirii logicii, aplecarea lui Petrovici asupra unor probleme clasice și, mai ales, tratarea lor în această manieră ar putea fi considerate ca un semn al lipsei de «rezonanță» a autorului la pulsațiile disciplinei și ale momentului» (Constantin Sălăvăstru, *Timp și destin*, studiu introductiv la Ion Petrovici, *Probleme de logică*, Editura Agora, Iași, 1996, p. 40).

nu a constituit pentru el un pariu cu totul aparte, nu a însemnat locul unui exercițiu sistematic. Reflecțiile asupra culturii se întâlnesc cel mai adesea în volume lipsite aproape de orice pretenție auctorială, cum este cel intitulat *Figuri dispărute*. Dar, repet, este exact cel în care ar putea fi recuperat pentru discuțiile mai extinse de la noi, discuții privind ideea modelelor culturale, situația relației maestru/discipol și dependența formelor simbolice (a filosofiei în speță) de spațiul mental, ca și prezența în timp a unor ideologii culturale marcate de tot felul de maladii. Este plăcut să afli, de exemplu, că Petrovici acordă tradiției un înțeles destul de flexibil, mult mai deschis decât cel pe care-l delimitează Crainic, de pildă. El înțelege în fond că nu orice tradiție este pozitivă, că o tradiție nu poate fi (și nici nu trebuie să fie) preluată în întregime, că ea poate fi folosită arbitrar și că în timp -trec înainte /doar/ acele tradiții care sunt capabile a primi un altor de idee nouă. Înțelesul tradiției nu este contrapus acum celui de schimbare, mai ales că omul simte ca necesară o minimă libertate a sa față de povara trecutului. De propria tradiție se eliberează însă doar acea cultură ce are puterea să o continue liber, ce caută să ducă mult mai departe resursele sale⁶³. Astfel de chestiuni pot afla, în însemnările lui Ion Petrovici, repere dintre cele mai interesante.

O a doua întrebare ce o poți formula în această discuție privește spațiul de comunicare filosofică în care s-a făcut prezent, cu ideile și studiile sale, Ion Petrovici. A avut acest spațiu de comunicare o deschidere mai largă, nelocală, sau dimpotrivă, una simplu provincială?

Fapt nu tocmai obișnuit în cazul unor gânditori români, Ion Petrovici a fost prezent la un număr important de sesiuni și simpozioane pe probleme filosofice desfășurate în afara țării: Paris și Berlin, München și Londra, Bruxelles și Praga, sau în alte centre de pe continent. A conferențiat și a expus idei, a dialogat cu dezinvoltură, îndeosebi pe teme de istoria gândirii occidentale. Poartă o însemnată corespondență cu gânditori influenți din alte medii academice, precum Émile Bréhier, Léon Brunschvicg, André Lalande sau Nicolai Hartmann. Publică articole în reviste dintre cele mai cunoscute din mediul filosofic occidental («Revue de Métaphysique et de Morale», «Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie», «Revue Mondiale», «Les Annales de l'Université de Paris», «Seances et Travaux de l'Académie de Sciences Morales et Politiques», «Philosophia», «Revue Bleue»). Nicolae Bagdasar constată că una din comunicările sale (la al IX-lea Congres Internațional de Filosofie, «Congresul Descartes», din 1937), intitulată *L'idée de Dieu devant la Raison*, a determinat în revistele străine mai multe consemnări elogioase⁶⁴. Mai devreme încă, în 1934, Petrovici a luat parte (alături de D. Drăghicescu, Eugeniu Speranția, Dimitrie Cuclin, G.D. Scraba, prezentând atunci *Metafizica limbajului*, A. Ieșan și P. Comarnescu) la lucrările celui de-al VIII-lea Congres Internațional de Filosofie. Comunicarea făcută (*Realismul ca tendință a filosofiei actuale*) atrage atenția celor prezenți,

63. Cf. *Figuri dispărute*, f.a., p. 147 sq.

64. Ele sunt menționate de Bagdasar în *Scrisori*, Editura Eminescu, 1983, pp. 107 sq.

cum consemnează ziarul «Prager Presse», menționându-se atunci că *der Beitrag der Rumänen war hervorragend* (contribuția românilor a fost proeminentă)⁶⁵. De mai multe ori ministru (al lucrărilor publice și al învățământului) și personaj politic important din 1919 până în 1944, Ion Petrovici a depășit mereu granițele unei comunicări locale. În pofida acestui fapt, scrierile sale nu sunt deloc traduse și nici cunoscute, iar numele său nu figurează în nici o istorie continentală a filosofiei contemporane, excepție făcând – *gloria Dei* – cea editată de Institutul Român de Filosofie.

Cea de-a treia întrebare pe care mi-o pun acum privește modelul cultural urmat de Ion Petrovici. Mai deține cumva acest model vreo însemnătate?

Cum am văzut deja, autorul în discuție tinde în chip explicit să illustreze modelul Maiorescu, unul din cele două pe care le-a impus sfârșitul secolului XIX. Doar că neojunimismul lui Ion Petrovici nu mai are eficiența aceluia spirit critic ce a fost activ după 1870 în cultura română. El se transformă, pe nesimțite, într-o pedagogie moderată și îngăduitoare. Urmașul teribilului critic afirmă acum o conduită de pedagog, privirea sa este cea a unui preceptor în chestiuni culturale. Discipolul lui Maiorescu devine acum educator. El nu se mai ridică în contra direcției culturale a timpului, asemeni maestrului său, și nu mai propune chestionarea cu radicalitate a tuturor formelor inefficiente. Ci, pur și simplu, educă, îi învață pe ceilalți supunerea față de tradiție și față de direcțiile culturale existente.

Asemeni altor epigoni, Petrovici este doar urma târzie a Criticului și nicidecum un nou avatar al său. Ca preceptor în cultura unei națiuni, el îndrumă și povățuiește, dă sfaturi cu aer filosofic și consiliază, administrează bunuri simbolice și îndeamnă părintește la cultivarea lor. Aproape ciudat, modelul Maiorescu recuperează o dată cu Petrovici figura duhovnicului social, așadar alta decât cea rămasă emblematică la noi prin Daniil Sihastrul. Cum putea altfel un continuator învățat al lui Maiorescu să susțină, până și cu argumente metafizice, teoria compromisului? Nu cumva această teorie este o replică târzie și secundă la *În contra direcției de astăzi în cultura română*? Ce înseamnă, până la urmă, compromisul la care ajung doctrina formelor a priori și cea a intuiției pure, metafizica și religia, elementul național și cel ecumenic? Care sunt arbitrii noștri în astfel de compromisuri?

Important însă pentru Petrovici era atunci altceva, anume ideea de acord și de adaptare la situația timpului, în accepțiunea cea mai extinsă a acestor cuvinte. Însemnătate maximă dobândește pentru el faptul unei posibile adaptări – a omului la timpul său, a gândirii la datele noi ale științelor și a filosofiei la situația nouă a cunoașterii. Este ceea ce el numește compromis, cădere la învoială și reciprocă ajustare a datelor în dispută⁶⁶. Dincolo de versiunea slabă sau blândă în care este adusă ideea dialecticii, important este un alt fapt, anume că filosofia compromisului reprezintă pentru Petrovici o învățătură practică. Ea îl învață pe om cum

65. Note și informații, în «Revista de Filosofie», XIX, nr. 3/1934, pp. 327-328.

66. A se vedea *Filosofia compromisului*, în «Revista de Filosofie», nr. 4/1935, p. 325 sq.

să accepte o anumită situație și cum să se adapteze la ceea ce pare greu de suportat. E posibil ca această învățatură, prezentă și la alți gânditori români, să aibă o adresă precisă, să fie destinată îndeosebi omului dintr-un anumit spațiu istoric sau cultural.

Dispoziția de preceptor istoric și cultural, justificată până la un punct, nu este însă de natură să dea seama de adevărata vigoare a unei culturi. Ea induce, în cel mai bun caz, o justă administrare a resurselor și a faptelor de cultură. Dar nu solicită regândirea critică, într-o lumină mai crudă și mai rece, a unor conduite tradiționale sau a unor moduri de viață simbolică. Ea nu determină punerea în chestiune a instituțiilor ineficiente sau a unui fond în anumite privințe deficitar. Când analiști de forță ca Drăghicescu sau Rădulescu-Motru preiau gestul radical al *Junimii*, ei înțeleg să se întoarcă asupra situației ca atare a fondului nostru tradițional. Vor căuta astfel să vadă în ce măsură acest fond răspunde adecvat sau nu unui alt mod de a face istorie și cultură. De la critica formelor ei trec atunci la o examinare critică a fondului însuși, dovedindu-se cu aceasta demni de radicalismul precursorilor⁶⁷. Exact acest lucru îi acreditează pentru mai târziu ca neojunimiști, indiferent că ei au ținut sau nu să se numească astfel.

Or, în această privință, Petrovici este destul de rezervat. Noua critică a conduitei noastre mentale și pragmatice nu află în scrierile sale un loc însemnat. El preferă să revină, cu o anumită pioșenie, la datele unui timp de glorie, cel al *Junimii*, fără însă ca să refacă pe cont propriu gestul pe care singur îl glorifică.

O cultură filosofică a comentariului

Tind să cred că această dispoziție mentală pe care o exersează pedagogul Petrovici are urmări dintre cele mai neașteptate în spațiul culturii.

Înainte de toate, dispoziția amintită încurajează aproape exclusiv o cultură a comentariului, a reformulării unor idei pe măsura celui ce urmează a fi educat. Nu este deloc întâmplător faptul că numărul cel mai mare de pagini rămase de la Petrovici sunt, de fapt, un simplu comentariu la filosofia occidentală modernă. Cine urmărește cu atenție scrieri precum *Cercetări filosofice, Introducere în metafizică* sau *Noi cercetări filosofice*, constată ușor acest lucru. Dar paginile sale despre Schopenhauer și Kant, Ravaisson și Lachelier, Fouillée, Boutroux și Bergson, depășesc ele granițele unui bun comentariu? Aceeași situație o află și în cazul textelor sale cu privire la anumiți gânditori români, căci într-adevăr ele nu sunt atât studii critice cât elegante comentarii. Sesizăm ușor că ele aparțin unei minți cultivate, cu multiple lecturi și cu certe disponibilități literare, dar nu depășesc exigențele unor comentarii.

67. Am avut în vedere acest lucru în *Temps historique et critique de la culture. C. Rădulescu-Motru, îndeosebi diviziunea III. De la critique des formes à la critique du fond*, în Al. Zub (ed.), *Culture and society*, Editura Academiei, Iași, 1985, pp. 143 sq.

Este adevărat că nu existau la noi cu privire la filosofii români de înaintea sa comentarii extinse și la obiect. Petrovici realizează acest lucru, încât se poate spune că reprezintă în spațiul nostru filosofic cel dintâi comentator important⁶⁸. Mai mult chiar, el este acela care aduce filosofia în spațiul public de viață și în limbajul omului neinițiat. Conferințele sale, acele expuneri orale și libere care au stârnit admirație la timpul lor, ca și consemnările unor cărți sau evenimente, toate acestea vor trece continuu filosofia din scenariul ei vechi, scolastic, în cel public. Gestul era necesar atunci la noi – și el va fi dus mult mai departe de către Nae Ionescu, cel care ajunge să filosofeze până și în scurte articole de ziar. Filosofia se eliberează în parte de jargonul ei academic și de o retorică austeră, tradițională⁶⁹. Doar că în cel dintâi caz, al lui Petrovici, ea se consumă aproape în totalitate sub forma unui nesfârșit comentariu.

O dată cu Petrovici, filosofia de catedră se decide, la noi, pentru comentariu și interpretare. Excepțiile, de felul lui Nae Ionescu, nu au reușit să submineze regula. Totul se întâmplă ca și cum am fi, în definitiv, un popor de comentatori. Nivelul cel mai înalt al comentariului se realizează atunci când comentatorul se abate, pe cont propriu, de la datele unei mari filosofii. Petrovici, de exemplu, se abate în câteva rânduri de la datele filosofiei kantiene, vorbind atunci despre existență absolută și mister, spirit și corp (cu faptul presupunerii lor reciproce), geneză și neant constitutiv lumii. Din astfel de abateri se compun textele ce par să scape condiției de comentariu. În esența lor însă, ele se sprijină pe un larg exercițiu exegetic și nicidecum pe voința de a construi, cum s-a întâmplat în cazul unor mari precursori. Tocmai de aceea ele nu pot fi văzute ca o alternativă la una sau alta din direcțiile filosofiei occidentale. Probabil că între marginile unei culturi cum este cea de aici, pentru care precursorii în materie de filosofie se află mereu în afară, nici nu se putea întâmpla altfel.

Petrovici este, în fond, un Diogenes Laertios care, pe lângă paginile sale despre «viețile și doctrinele filosofilor», caută să atingă și anumite

68. A se vedea în acest sens textele cuprinse în volume cum sunt *Din cronica filosofiei românești* (f.a.), *Figuri dispărute* (f.a.), *Figuri și concepții contemporane* (f.a.), *Fulgurații filosofice și literare* (f.a.), *Valoarea omului și alte trei conferințe* (în volumul *Felurite*, 1928), *Deasupra zbuciumului* (1932), *Rotocoale de lumină* (1934) și altele.

Recenzând ultima din cărțile amintite, Mihail Uță constată că ea este alcătuită, ca și altele, «aproape în întregime din conferințele pe care d-sa le-a făcut în ultima vreme». Aduagă imediat că «la d-l Petrovici, prin vorbire gândirea nu pierde nimic, din contră, păstrându-și profunzimea, câștigă în puterea de concretizare, în claritatea expresiei și în vioiciunea ritmului». Recenzentul este îndreptățit până la urmă să creadă că tocmai Petrovici a creat acest gen în cultura noastră («Revista de Filosofie», XIX, nr. 3/1934, p. 309). Numai că acest gen – expunerea orală și liberă – se apropie mai mult, la noi, de intențiile unei simple inițieri în filosofie sau de cele ale popularizării unor idei. El face din conceptul abstract un bun public, ceva pe înțelesul tuturor. Nu este loc, în acest caz, de un studiu filosofic propriu-zis, cu atât mai puțin de «studii complete, solid documentate și înfățișate ca fragmente ale unei concepții unitare», cum a crezut la timpul său Mihail Uță.

69. Cf. Mircea Eliade, *Profesorul Nae Ionescu. 30 de ani de la moarte*, în «Prodomos», 10, Freiburg, 1970, p. 1.

probleme de metafizică sau de logică și să le impună sub semnătura proprie. Un doxograf cu câteva îndrăzneli doctrinare, așadar.

Refăcând parcă o figură simbolică tradițională, Petrovici rămâne până târziu de tot cronicarul unor întâmplări culturale sau filosofice, asemeni istoriografului din secolul XVII. El este prietenul mai tânăr și din umbră al lui Maiorescu. Forța sa deplină izbucnește în exegeza și în munca de preceptor. Mai exact, el este, în materie de filosofie generală, scribul unor comunități ce nu se pot despărți în chip hotărât de tiparul vieții lor tradiționale. Este cronicarul filosofic al acestora, la noi cronica depășind de mult în extensiune orice alt gen de discurs cultural.

Fantasma filosofiei generale

O ultimă consecință la care ajungi, urmând un posibil răspuns la cele trei întrebări de mai sus, este că Ion Petrovici întreține la noi discursul unei *filosofii generale*. Nu este ușor de spus ce anume înseamnă filosofie generală. Această dificultate revine și în cazul altor preocupări exersate la noi în generalitatea lor: lingvistică generală și logică generală, economie generală și estetică generală.

În filosofie, a aduce în atenție o problemă generală înseamnă să faci exact ceea ce a făcut Ion Petrovici. Și anume, înseamnă să atingi tot felul de chestiuni posibile (de la teoria generală a existenței la etică, sau de la logică la psihologie și estetică), fără a mai putea reveni vreodată la tematizarea lor critică și sistematică. Vorbirea va fi atunci una de tip *dicitur*, se va vorbi mult *despre*, despre concepte, întrebări, doctrine, termeni, probleme, soluții posibile etc., ca și despre diferiți autori, cu viețile lor aparent necomune și cu acele întâmplări ce par să respire aerul rarefiat al metafizicii. Dar nimic nu anunță în chip decisiv regimul unei gândiri critice. O anumită genealogie a ideilor, precum cea realizată de Nietzsche, nu mai are nici o șansă în perimetrul filosofiei generale. Dimpotrivă, ceea ce rezultă ar putea să facă parte, în cel mai bun caz, dintr-un manual sau dintr-un folositor lexicon.

Poți recunoaște iminența filosofiei generale după limbajul gri și indiferent al unui autor, după formula impersonală pe care o urmează în judecățile sale. Ele se supun atunci unei retorici suficient de plate, aride, în care locul important îl dețin enunțurile nedeterminate semantic. Tocmai acest din urmă lucru are efecte dezastruoase în spațiul filosofiei: multe dintre enunțurile ei sunt, din punct de vedere semantic, nedeterminate. Poate mai mult decât atât, ele sunt lipsite de sens, consecință a faptului că uzează de un limbaj în care poți să spui absolut orice, ca și cum ai face comerț cu simple și pure fantasmе. Gândirea noastră excită atunci locurile ei goale, propriile ei vanități și ficțiuni, se lasă posedată de gratuitatea unor termeni generali și crede astfel că în abstracția lor desăvârșită vorbește însăși rațiunea acestei lumi.

Nu te întrebi, de pildă, ce înțeles mai poate să dețină acum expresia «unitate a celor existente». La fel, nu-ți mai pui problema dacă ideea

«unificării totale» a celor cunoscute nouă are vreun sens inteligibil, dacă ea este pe măsura celor cu adevărat omenеști. Nu cauți să înțelegi, așa cum s-a făcut în mediul fenomenologiei sau în scrieri ca *Sein und Zeit*, în cel fel putem vorbi acum despre «lucru» și «lume», «fenomen» și «rațiune a fenomenelor» etc. Dar toate acestea nu te împiedică în nici un fel să spui că «aceeași năzuință care a operat în științe ne mână mai departe, împingându-ne să realizăm unificarea totală, coordonarea într-un întreg armonic a tuturor fenomenelor lumii, urcându-ne pentru aceasta spre cauza cauzelor, fundamentul fundamentelor și legea legilor» (*Introducere în metafizică*, p. 8). Citind astfel de propoziții ești tentat să crezi că în metafizică se poate spune absolut orice, că se pot combina cuvintele în orice fel, îndeosebi cele nedeterminate sub aspectul înțelesului lor. Or, toate acestea împing filosofia complet în afara ei, o aduc în zona delirului sau o transformă, pur și simplu, într-o mașinărie de produs nonsensuri.

Cu reflexe de comentator etern și doxograf, Ion Petrovici impune la noi, dincolo de ceea ce a dorit el, locul unei filosofii generale. Este ceea ce poți recunoaște, ca efect scolastic, până în timpul nostru de acum. Probabil că nu există primejdie mai mare a gândirii filosofice, în acest spațiu în care ne aflăm noi, decât dispoziția generală către o filosofie generală.

FENOMENUL NAE IONESCU. O PROBLEMĂ DE PERCEPȚIE

I

Titlul de mai sus urmează ceea ce spune Eliade într-un articol din *Prodromos*, la 30 de ani de la moartea profesorului său. «Poate numai cineva căruia i-ar fi accesibile multe sute de articole publicate, sub semnătură și pseudonime, în *Cuvântul*, *Predanța* și alte câteva publicații periodice, poate numai un asemenea cititor norocos ar putea înțelege în ce a constat fenomenul cultural Nae Ionescu».⁷⁰

Într-adevăr, noi avem acum la îndemână sutele de articole publicate de Nae Ionescu. Norocos însă nu cred că se poate socoti cineva în această privință. Nae Ionescu rămâne și pentru noi, ca și pentru intelectualii din exil, o problemă care nu și-a aflat încă dezlegarea. El ne apare pe mai departe asemeni unui caz sau, cum spune Eliade, un fenomen, și tocmai la această situație doresc să revin în cele ce urmează. Doar că voi încerca să transform această problemă din una cu caracter restrâns, aproape esoteric, într-o problemă de percepție a faptului cultural sau filosofic.

Câteva criterii în judecarea unui autor

Cum anume să-l judecăm acum pe Nae Ionescu – sau pe oricare alt gânditor român – în așa fel încât judecata noastră să poată fi luată în seamă și de celălalt? Când spun *celălalt*, mă gândesc la cel care nu se interesează în mod special de scrierile filosofice apărute în acest spațiu, fără ca prin aceasta să poată fi acuzat în vreun fel, sau cel care nu este convins că Nae Ionescu merită și un interes disciplinar, scolastic, la fel și cel care se vede motivat să-i facă doar o lectură negativă, de tip ideologic, sau să-l suspecteze pur și simplu de impostură. Așadar, problema importantă pentru noi acum este cum anume să-l facem pe celălalt atent la ceea ce s-a produs ca filosofie în această limbă. Admițând ideea că aici s-a produs deja o anumită filosofie, că merită deci să ostenești pentru a o recunoaște într-un fel sau altul, chestiunea care se pune este cum anume trebuie făcut acest lucru. În ce fel urmează, deci, ca noi să-l judecăm pe Nae Ionescu?

70. Profesorul Nae Ionescu, 30 de ani de la moarte, în «Prodromos», 10, Freiburg, 1970, p. 1.

Nu știu dacă voi putea să răspund convingător la această întrebare. Dar ca să fiu cât de cât clar în ceea ce voi consemna în continuare, îmi voi delimita de la bun început câteva criterii după care încerc să judec gestul lui Nae Ionescu și anumite pagini ale sale, îndeosebi cele de metafizică. Aceste criterii pot fi enunțate sub forma unor simple întrebări și anume:

ce a însemnat sau ce înseamnă prezența lui Nae Ionescu în propria sa cultură filosofică?

ce distincții sau idei aparținând acestui autor se impun acum, cuiva dintre noi, ca eficiente sau inevitabile?

și ce distincții sau idei ar putea să prezinte un anumit interes pentru cititorul occidental de filosofie?

Dincolo de caracterul lor cam pretențios și cam larg, aceste criterii dețin o intenție vizibil pragmatică, este vorba de o pragmatică a faptului de cultură, și tocmai acest lucru aș dori să primeze în considerațiile ce urmează.

Ne dăm seama de faptul că întrebări de felul celor de mai sus îl transformă pe Nae Ionescu într-un caz, probabil cel mai provocator din câte ar putea fi recunoscute aici. El a devenit neîndoielnic pentru noi o problemă, ca și pentru acei cercetători străini, e adevărat puțini la număr, care sunt preocupați de ceea ce se petrece în spațiul spiritual din estul Europei⁷¹. Ei doresc cel mai adesea să înțeleagă nu atât fenomenul în sine cât percepția sa actuală, efectele sale de ordin simbolic și mental care se fac resimțite acum.

Deceniul 3. Despărțirea de ideologia modernă

Așadar, ce a însemnat prezența lui Nae Ionescu în cultura filosofică de aici?

O excelentă dare de seamă asupra situației jocului de idei de la noi pentru intervalul 1919-1927 o aflăm la Mircea Eliade, în textele ce compun *Itinerariul spiritual*, publicate inițial în „Cuvântul”, între 6 septembrie și 16 noiembrie 1927. Comentariul celor consemnate atunci se află în *Memorii* (I) și este judicios analizat de Ioan Petru Culianu într-o scriere dedicată lui Mircea Eliade⁷². Ce s-a întâmplat de fapt atunci în mediul intelectual de la noi?

Eliade observă că în acel interval se face deja resimțită o dispută foarte serioasă între două generații de intelectuali. Răspunsul generației vechi, reprezentate de Nicolae Iorga, nu mai satisface așteptările celor

71. A se vedea în acest sens Hans Peter Duerr (ed.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt am Main, 1983; *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984; Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade The Romanian Roots, 1907-1945*, Boulder, Co., East European Monographs, 1988.

72. *Mircea Eliade necunoscutul*, în Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediție revăzută și augmentată, Nemira, 1995.

care s-au format în anii războiului sau imediat după încheierea acestuia. Idealurile ei nu mai corespund noului mental și nu mai pot fi în nici un fel transferate celor care se anunță public în deceniul trei al secolului. Referitor la aceștia, printre care se află Eliade și Vulcănescu, Cioran, Sebastian și alții, este sesizabilă un gen de luciditate care putea ușor să predisună la scepticism. Ei vor pune în discuție opțiunea filosofică a celor dinaintea lor și, deopotrivă, pedagogia istorică pe care au practicat-o. Or, generația mai veche își realizase misiunea ei istorică, anume unirea tuturor provinciilor românești într-un singur stat. Ideologic, ea s-a aflat la intersecția ideilor luminate cu cele romantice și a dispus totodată de un anumit potențial profetic. Susținuse, îndeosebi prin Iorga și Pârvan, o filosofie a istoriei apropiată de cea hegeliană: istoria se desfășoară unitar și progresiv, ea deține un sens și o finalitate, manifestă o rațiune de fond și descrie însăși mișcarea spiritului în elementul libertății și al conștiinței sale.

Tocmai această din urmă idee va fi chestionată fără nici o rezervă de intelectualii aparținând noii generații. Sensibilitatea lor este nemijlocit bruscată de prezența și consecințele războiului, deopotrivă de politicianismul primitiv al aceluia timp, divulgat deja în parte de către Rădulescu-Motru⁷³ și Pârvan⁷⁴. Ea resimte încă rezistența unei tradiții ce amenința să se închidă în anumite forme sau motive de proveniență bizantină. Resimte totodată influența excesivă a unor culturi, îndeosebi a celor neolatine, și absența influenței altora, dezechilibrul nefericit pentru ceea ce se întâmpla la noi sub aspect spiritual⁷⁵. Cioran de pildă va cere, în mai multe locuri din *Cartea amăgirilor*, «să lichidăm cu sentimentul francez al existenței» și cu dependența noastră de limba franceză, exact aceea limbă căreia mai târziu i se va preda el singur cu totul. Ceea ce întreprinde noua generație amintește până la un punct de Nietzsche și critica radicală a întregii modernități, cum singur și-o definește cu referire la *Dincolo de bine și de rău*. Ea va denunța valorile tradiționale ale omului european: «mitul progresului infinit, credința în rolul decisiv al științei și industriei, care trebuiau să instaureze pacea universală și justiția socială, primatul raționalismului și prestigiul agnosticismului». Lipsită de idealuri, tână generație s-a văzut deodată liberă și disponibilă pentru tot felul de experiențe⁷⁶. Evidența elementului irațional în articularea

73. *Cultura română și politicianismul*, București, 1904.

74. *Idee și forme istorice. Patru lecții inaugurale*, București, MCMXX.

75. Cf. în acest sens B. Fundoianu, Prefață la *Imagini și cărți din Franța*, București, 1922, în care cultura română este văzută cum se reduce singură la folclor, etnografie și influență franceză; Petru Comarnescu, *Să rupem cu situația noastră de colonie a culturii franceze*, în «Vremea», IV, 208, 11 octombrie, 1931; Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, 1933. O discuție mai extinsă asupra acestei situații în Liviu Antonesei, *Un model de acțiune culturală: grupul «Criterion»*, în Al. Zub (coord.), *Cultură și societate. Studii privitoare la trecutul românesc*, București, 1991, p. 372-373.

76. Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Humanitas, 1991, p. 144-145.

faptului istoric și de viață nu mai putea fi ocultată. Deopotrivă, vechea pedagogie istorică, de extracție fie luministă, fie romantică, nu mai convingea pe nimeni.

Cum bine s-a observat, «nu metoda științifică a lui Iorga o critică Eliade, ci în general anacronismul aceluia Iorga ce fusese în același timp profetul unirii naționale și al conștiinței imperiale a românilor și reprezentantul unui raționalism iluminist care-și închipuia că poate schimba moralitatea perfecționând instrucțiunea publică; o dată cu reunirea tuturor provinciilor românești, profetul Iorga, triumfător, devenea inutil; o dată cu experiența irațională a războiului, raționalismul lui își demonstrase insuficiența: învins, Iorga era rugat să părăsească scena»⁷⁷. Criza atinge înainte de toate viziunea istoricistă a omului occidental, ideea că istoria umană are un scop, o unitate și o axă, anume cea occidentală, «în care se încarnau deopotrivă semnificația și finalitatea destinului omenirii». Este ceea ce de la Hegel la Croce și Heidegger avea să domine, ca filosofie a istoriei, mentalitatea europeană. Noua generație «pune totul în discuție, vrea să stabilească din nou valoarea fiecărei experiențe umane» și valabilitatea categoriilor în care s-a fixat gândirea modernă până atunci⁷⁸. Termenii în care ea discută acum posibilitatea unei alte deschideri istorice sunt cei de experiență și spiritualitate, aventură și trăire, autenticitate și risc.

Gruparea *Criterion* anunță o schimbare de mentalitate nu doar în raport cu generația Iorga, ci și în raport cu alte ideologii ale timpului de atunci, cum a fost cea a «Gândirii» și cea de la «Viața Românească». Ea își atrage împotriva ideologiei și criticii de la «Gândirea» (Nichifor Crainic, Radu Dragnea) și de la ziarul «Credința» (Sandu Tudor, Zaharia Stancu), apoi de la «Kalende» (Șerban Cioculescu), «Tiparnița literară», sau adversari ca Mihai Ralea, Camil Petrescu și Lucrețiu Pătrășcanu.

În cei aproximativ zece ani cât a durat, conflictul generațiilor produce, așa cum s-a spus, ultima mare mișcare spirituală din acest spațiu până la impunerea dictaturii roșii⁷⁹. Mai târziu, regulile după care au gândit și au

77. Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 203.

Într-un articol intitulat *Despre «generația interbelică»* (cuprins în volumul *Gânduri despre Nae Ionescu*, Institutul European, 1994, p. 124 sq.), Dan Ciachir observă câteva din mărcile definitorii ale generației «Criterion». Sunt numite în acest sens despărțirea de post-eminescianism și orientarea către noi culturi sau către elementul spiritual al vieții omului, deplasarea accentului de pe latura estetică a creației pe cea spirituală, apoi graba sau precipitarea, sentimentul că nu va avea mult timp la dispoziție, cum s-a și întâmplat de altfel.

78. *Ibidem*, p. 204.

79. «Cearta „tinerii generații” a intrat în prim planul interesului public în 1927, după apariția *Itinerariului spiritual* al lui Mircea Eliade, a atins apogeul în toamna anului următor, prin publicarea, în revista *Gândirea*, a *Manifestului Crinului Alb* și a anchetei despre spiritualitate în *Tiparnița literară* (ultimele două evenimente amintite, mai cu seamă, au produs nu doar reacția generațiilor mature, dar și riposta grupării tinerilor critici de la *Kalende*) și s-a întins până prin anii 1934-1935, după care, în general, «generaționiștii» își vor urma pe cont propriu destinul cultural sau politic» (Liviu Antonesei, *Un model de acțiune culturală: grupul «Criterion»*, în vol. cit., p. 368).

scris cei din Asociația de arte, litere și filosofie «Criterion» (*audiatu et altera pars*, deschidere culturală nelimitată, emaniciparea actului cultural de sub contingența politicii, asumarea personală a actului de gândire și simț critic față de ceea ce se fixează în forma unei tradiții) vor fi cu totul încălcate sau împinse în utopie.

Datele unui îndrumător spiritual

Cel care, la noi, va da expresie filosofică unui anumit mod de a pune în discuție gândirea modernă și categoriile ei este Nae Ionescu. El conștientizează perfect acest conflict al generațiilor, o dată cu distanța pe care timpul său o ia față de modernitate și față de valorile ei. Tocmai el avea să apară celor din noua generație ca un posibil maestru sau îndrumător spiritual.

De ce anume el și nu un alt intelectual, eventual unul deja recunoscut sau impus în mediul cultural de aici?

Probabil că singurul care ar fi putut să joace un rol asemănător la timpul respectiv a fost Vasile Pârvan. «Cronologic, Nae Ionescu apare totuși ca un „moștenitor” al lui Vasile Pârvan. Căci, de la 1926 încoace el are în fața sa o masă de studenți care crescuseră sub magia lui Pârvan și care nu-și mai găseau acum nici un spirijin viu, nici un maestru spiritual», ne spune Eliade în postfața la *Roza vânturilor*. Pârvan a înțeles la timp gravitatea neobișnuită a stărilor de lucruri de la noi. În chiar prima pagină din *Datoria vieții noastre*, lecție cu care deschide cursurile de istorie antică și de istoria artelor la Cluj, în 1919, el invocă rolul imens în istorie al celor revoltați. «Istorie, adică evolutiv uman, popoarele trăiesc numai prin fapta precursorilor și a revoltaților. Aceștia /din urmă/ turbură ca niște demoni, perpetuu nemulțumiți, lenea spirituală a contemporanilor, le deșteaptă iluzii și apetituri, le răscolesc patimile, le dărâmă prețiosul echilibru al perfecte inerții». Acest mod de a vorbi îl va determina pe Cioran să spună, în *Schimbarea la față a României*, că Pârvan apare ca «un posibil Kierkegaard român». Numai că învățatul istoric și filosof, dincolo de vizionarismul său grav și de vocea cutremurată cu care invocă destinul dramatic al unor popoare, a rămas un spirit solitar, asemeni unui sihastru care, din când în când, coboară în lume. Cum observă Eliade, figura sa evocă îndeosebi un fel de blestem al singurătății.

Ceilalți profesori sau învățați ai timpului de atunci nu au reușit să convingă noua generație de posibilitatea unor transformări radicale în stările de lucruri de la noi. În căutarea unui maestru, Eliade s-a apropiat, rând pe rând, de filosoful C. Rădulescu-Motru, prea bătrân și bolnav ca

În anul 1928, Eliade publică articolul *Anno Domini*, în care își manifestă temerile sale în legătură cu răstimpul foarte scurt acordat de istorie românului pentru a face ceea ce are de făcut. Să procedăm ca și cum anul care începe, 1928, este ultimul, spune Eliade. Cele douăsprezece luni ale anului 1928 înseamnă, de fapt, doisprezece ani («vreo 12 ani de libertate creatoare») pentru generația sa, cum va scrie în *Les promesses de l'équinoxe*, p. 196.

să răspundă preocupărilor tânărului, și de impasibilul P.P. Negulescu, prea rece ca să-i trezească entuziasmul. Tânărul conferențiar Mircea Florian îl încântă, fără să-i lase totuși o amintire din cale afară de vie⁸⁰. De o anumită recunoaștere au avut parte atunci Ion Petrovici și Petre Andrei, aflați însă la Iași, sau Lucian Blaga, plecat mai mult în străinătate cu diferite misiuni diplomatice și culturale. Cât privește Nichifor Crainic, acesta nu a dovedit un simț critic pe măsura schimbărilor de atunci și o suficientă deschidere către alte medii spirituale.

Exact în această situație, când totul părea pierdut, se face auzită vocea absolut personală și insolită a unui conferențiar întors nu de mult din Germania de la studii și care ținea prelegeri de metafizică. „Avea să-l cucerească /pe Eliade/ un alt conferențiar, de logică și metafizică, Nae Ionescu (1890-1940), acel bărbat „cu părul negru, palid la față, cu fruntea degajată, cu sprâncene negre, stufoase, arătând mefistofelic” (*Mémoire*, I, 147), care fascina un imens auditoriu, într-o atmosferă „brăzdată de fulgere”, dând publicului impresia că dialoghează cu el, că asistă la „nașterea unei gândiri ce se organiza” sub ochii lui: „era o gândire cu totul personală, iar cei care-i apreciau valoarea știau că niciunde n-ar fi găsit alta aidoma” (*ib.*, 148).⁸¹ După Iorga și Pârvan, Nae Ionescu este cel care va exercita un adevărat magnetism asupra studenților și intelectualilor tineri din mediul bucureștean.

Cu ce date se impune însă conferențiarul de logică și metafizică? Nu neapărat erudiția sau cultura filosofică îl aduc în contrast pozitiv cu ceilalți profesori ai timpului. De altfel, Cioran are la un moment dat rezerve cu privire la lecturile filosofice ale profesorului său. Iar erudiția sau enciclopedismul nu crează discipoli⁸². Dar nici capacitatea sa de mentor sau de animator cultural nu a însemnat foarte mult: Rădulescu-

80. Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 205.

81. *Ibidem*, p. 206. Impresia pe care și-o face Eliade, îndeosebi cu privire la figura neobișnuită a Profesorului, amintește de ceea ce aflăm în însemnările timpurii ale lui Vulcănescu.

„Era seară și lămpile cu gaz aerian, aprinse, dădeau scenei lumina albă-verzuie din *Lecția de anatomie* a lui Rembrandt. Ceea ce m-a impresionat atunci la Nae, pe lângă faptul că asculta la examenul de logică din *Cartea lui Iov*, a fost arcatura curioasă a sprâncenelor lui, ascuțirea pe care o dobânda uneori figura lui și oblicitatea stranie pe care o luau ochii, sub sprâncenele stufoase și îmbinate, ca de lup” (*Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, Humanitas, 1992, p. 23).

82. „O generație de studenți nu se apropie întotdeauna de profesorul cel mai erudit sau de pedagogul cel mai eficient. Studenții nu caută la Universitate numai o bună și precisă învățătură. Caută, mai ales, o metodă de viață și de gândire; un maestru spiritual, adică un om destul de sincer ca să nu șovăie lămurindu-le zădărniciia științelor omenesti, și destul de viu ca să nu piară el însuși, copleșit de conștiința acestei zădărnicii. Nu este deloc întâmplător că cei trei profesori care au condus generațiile de studenți de la 1900 încoace – Nicolae Iorga, Vasile Pârvan și Nae Ionescu – au mărturisit toți trei o *conștiință tragică* a existenței și au găsit totuși un *sens eroic* acestei existențe, care trebuie acceptată și rodită. Nu este întâmplător așadar că tocmai în jurul acestor trei dascăli s-au adunat tinerii. Fiecare din ei a mărturisit un aspect al conștiinței tragice” (Mircea Eliade, Postfață la *Roza vânturilor* /1937/, București, 1990, p. 427-428).

-Motru era greu de concurat în această privință. Cred că argumentul cel mai puternic al lui Nae Ionescu în fața tinerei generații a constatat în capacitatea sa de a pune cu radicalitate în discuție ideile acelui timp. El a făcut acest lucru într-un limbaj foarte liber și cu totul personal. Atrage ușor energiile reactive ale celor tineri și disponibilitatea lor pentru schimbare. El fascinează pe cei care s-au văzut deodată scandalos de liberi cu capacitatea sa de a-și asuma ideii noi și de a trece sub semnul întrebării ceea ce era deja acceptat.

Nae Ionescu dovedește într-adevăr gustul unor schimbări radicale, el are neîndoielnic, așa cum se spune, organ de reformator în zona filosofiei. Va aduce în locul unei filosofii cu pretenții de generalitate meditația asupra omului și asupra gândirii acestuia. De exemplu, problema cu adevărat importantă pentru el nu va mai fi ce anume înseamnă obiectul în genere, timpul sau spațiul, legea sau cauzalitatea etc., ci mai curând în ce fel putem noi acum înțelege toate acestea. Importantă devine tocmai șansa noastră de a le gândi într-un fel nou, adică înțelegerea de care suntem singuri în stare. Primele prelegeri pe care le susține în anul universitar 1928-1929, sub titulatura metafizicii, privesc tocmai capacitatea noastră de a gândi, datele mentale cu care urmează ca noi să aprofundăm problemele de metafizică. Din acest punct de vedere, gestul lui Nae Ionescu amintește de cel kantian: a face metafizică presupune înainte de toate a înțelege șansele și limitele gândirii noastre.

Distanța sa față de metafizica modernă și față de limbajul ei este vizibilă și mai târziu, atunci când ține prelegeri de istorie a metafizicii, în anul universitar 1930-1931. Se vede nevoit la un moment dat să răspundă celor care l-au socotit, în această privință, de-a dreptul excesiv. «Noi n-am făcut *tabula rasa* din rațiune. Spunem că rațiunea există, că are anumite funcțiuni precise și determinăm aceste funcțiuni precise. Pentru noi, rațiunea merge până la o limită; dar, de la acea limită, dacă privim în realitate, găsim și altceva decât rațiune și o punem și pe aceasta... În afara de această rațiune nu mai este nimic? Ar mai fi ceva, dar aceasta este partea bolnavă, pentru că nu este rațiune! Vedeți cercul vicios: postulăm că nu există decât rațiune și apoi înlăturăm tot ce ceea ce nu este rațiune. Este normal ceva pentru că este rațional și este rațional pentru că este normal. Este povestea câinelui care se mușcă de coadă și se învârtă în loc»⁸³. Conceptul modern al raționalității, cu tot ceea ce induce el în mintea omului european, va fi astfel suspectat de o gravă îngustime a sa și de violență ascunsă.

Este admirabil modul în care Nae Ionescu suspectează locurile comune ale filosofiei, adevărurile ei mari, aparent indiscutabile. Va lua pe cont propriu o anumită temă, dovedind astfel că se poate gândi liber și simplu. Poziția sa este indiscutabil una critică. Dacă ar fi să-i aflăm un corespondent în acest spațiu cultural, el nu poate fi găsit decât în figura

83. *Curs de istorie a metafizicii*, introducere de Ștefan Voinescu, îngrijirea ediției de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, Editura Anastasia, 1996, p. 100.

celui care a scris *În contra direcției de astăzi în cultura română*. Nimeni dintre cei care au fost numiți neojunimiști nu a reușit să radicalizeze potențialul critic al gândirii așa cum a făcut el.

Dar mai mult decât orice, Nae Ionescu face din filosofie o experiență sensibilă, adică un fapt de viață. Filosofia ajunge o formă nemijlocită și personală de comunicare.

Inițierea în filosofie nu mai are în acest caz un caracter tehnic sau conceptual, ea nu mai înseamnă doar însușirea unor categorii, a unui limbaj și a unei doctrine. Dimpotrivă, ea privește acum tocmai modul personal de a gândi, dialogul cu sine al gândirii și trăirea ca atare a ideii puse în discuție. Cred că Nae Ionescu realizează la noi, în acest fel, una dintre cele mai eficiente relații maestru-discipol. Singurii cu care ar putea fi comparat în această privință sunt Maiorescu și, pentru timpul de mai târziu, Noica. Toți trei au întreținut o formă vie de discipolat, au creat o elită intelectuală și o anumită tradiție filosofică la noi. Și toți trei au fost trădați. Dar cu fiecare dintre ei, filosofia a devenit o experiență concretă și decisivă a gândirii, un risc și totodată un mare pariu al omului. Ea este transformată așadar în fapt de viață, lucru întotdeauna cu efecte greu de imaginat pentru o generație a intervalului.

Aproape ciudat, Nae Ionescu face în filosofia de aici figura necomună a unui avangardist. El anticipează pur și simplu filosofii ajunse la modă după 1945, el care își învață studenții să filosofeze plecând de la *imediat*, de la întâmplări personale, și le amintea că un gânditor își poate îngădui orice libertate în speculațiile lui în afară de libertatea de a nu ține seama de viață⁸⁴. În această privință, există și alte lucruri ce pot fi trecute cu precădere în contul său. Ele au fost deja bine înțelese de către Eliade sau Vulcănescu. Mă gândesc la interesul său pentru problemele religioase și pentru noul raport al filosofiei cu teologia («bunăoară, pasiunea Profesorului pentru Origen și apocatastază, pentru Kabală și misticii renani, pentru liturgiile „populare”, simbolismul religios etc.»). Sau genul nou de scriitură pe care-l practică⁸⁵. La fel, orientarea gândirii către întâmplările noastre cele mai obișnuite și către acele teme pe care filosofia clasică le evită: «iubirea ca instrument de cunoaștere», «migrenele lui Nietzsche», «despre plictiseală», «Faust și problema mântuirii», «despre modă în filosofie» etc. Acest lucru nu l-a împiedicat însă deloc să ceară

84. Mircea Eliade, *Profesorul Nae Ionescu. 30 de ani de la moarte*, în «Prodromos», număr editat de Ion Cușă și Paul Miron și dedicat lui Nae Ionescu, Freiburg, 1970.

85. În ce privește felul de a scrie al lui Nae Ionescu, el a însemnat o ruptură față de tradiția academică românească, și într-o anumită măsură chiar față de cea europeană. Mai întâi, faptul de a filozofa în articole (*scurte!*) de ziar, așa cum nu făcuse până atunci decât Unamuno și Ortega y Gasset. Dar mai ales emanciparea față de jargonul academic («eu scriu ca un băcan», mărturisirea) și ignorarea ceremonialelor retorice tradiționale, care au dus, fatal, la «compromiterea» lui Nae Ionescu în ochii multora din colegii lui. «Nu e serios», se spunea; «nu e științific» – «știința» însemnând, în acest caz, note erudite, bibliografie și citate în mai multe limbi. Și tot atât de compromițătoare apăreau, în ochii «științificilor», meditațiile și comentariile lui în legătură cu «teme triviale», adică întâmplări de toate zilele. (*ibidem*).

studenților săi, «la seminar, să descifreze și să justifice chiar cele mai secrete aluzii la *Regulae ad directionem ingenii*». Ca și spațiul larg acordat interpretării ca atare, explorării aceluia prealabil al gândirii noastre care, mai târziu și într-un alt mediu filosofic, va putea să devină obiectul unei hermeneutici sistematice.

Socratismul lui Nae Ionescu

Mă văd obligat să readuc în discuție ceea ce s-a spus la noi cu privire la modul socratic în care a practicat Nae Ionescu filosofia. Se referă la acest lucru Eliade în articolul *Funcțiunea socratică a lui Nae Ionescu* (în «Pan», nr. 3, 1941), Vulcănescu în *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut* (1942; 1945-1946), apoi Virgil Ierunca în *Lecția neterminată a lui Nae Ionescu* («Prodromos», Freiburg, 1970), Ioan Petru Culianu în *Mircea Eliade necunoscutul* (1982-1983), Dan Ciachir în *Gânduri despre Nae Ionescu* (& *Addenda*, 1994) și alții.

Locul lui Nae Ionescu în spațiul filosofic de la noi a fost situat în analogie cu cel al lui Socrate. Din motive ușor de înțeles, evoluția gândirii filosofice din acest spațiu nu va fi comparată cu cea occidentală modernă, ci doar cu cea greacă. Comparatia cu filosofia modernă a Occidentului ne este defavorabilă, aruncându-ne adesea pur și simplu în neant. În acest caz, soluția va fi refugiul în fața paradigmei. Acest instinct de conservare sau de recunoaștere a propriei identități poate fi sesizat și în viața omului obișnuit de la noi. Când, pus față în față cu omul altor medii istorice, el este nevoit să-și vadă singur sărăcia, se întoarce imediat către ceea ce îi apare ca original. Își va raporta atunci propria întâmplare la acel dat care promite să facă dreptate oricărui gen de conștiință, adică la figura lui Hristos, a lui Iov sau la însăși puterea lui Dumnezeu. Simțindu-se învins istoricește, el caută cum vedem o salvare de tip mitic sau religios.

Filosofia Greciei antice, din epoca ei clasică, a dobândit pentru noi un caracter cu adevărat paradigmatic. În mintea analistului de aici, ea joacă același rol pe care-l joacă secvența paradisiacă pentru antropologul creștin. Ideea celor trei etape ale filosofiei grecești – presocratică, socratică și postsocratică – va fi cheia înțelegerii filosofiei noastre târzii. Ultimii noștri «presocratici» sunt Iorga și Pârvan. Asemeni lui Socrate apare Nae Ionescu. Sau, mai târziu, Petre Țuțea⁸⁶. Iar Eliade, în viziunea discipolului său, reface figura lui Platon⁸⁷. Alte locuri simbolice care pot fi ocupate,

86. A se vedea Dan Ciachir, *O nuanță a credinței*, în vol. cit., pp. 110-113. «Modul lui Țuțea era socratic, abrupt de sincer, deschis. De la el am aflat prima oară de Nae Ionescu și de Cioran, de Scheler și de Berdiaev. Abia acum înțeleg importanța oralității, a școlii peripatetice în plin secol XX! Prelegerile lui Țuțea – le ținuse mai întâi în puscărie, fără să facă și acolo distincție între auditori – erau eficiente și adecvate: erau înainte de toate instrucție spirituală și culturală și abia apoi rezistență» (p. 111).

87. «Și, firește, unde există un Socrate există și un Platon: Mircea Eliade», ne spune Culianu în studiul deja amintit, p. 208.

prin efortul de imaginație al fiecăruia dintre noi, sunt cel al Sofistului și al Cinicului, cel al Scepticului și al Epicureicului frivol, cel al lui Stoicului sau al unui onest Comentator din opera clasicilor.

Cei care l-au cunoscut nemijlocit pe Nae Ionescu constată fără nici o rezervă structura sa eminentemente socratică. «Geniul lui era, în primul rând, de structură socratică; ne ajuta să căutăm și să scoatem singuri la iveală adevărul. Nu ni-l da de-a gata; nu ni-l impunea. Ne obliga să judecăm, noi, cu mijloacele noastre, să tragem singuri concluzia propriilor noastre eforturi. Începea întâi cu gramatica și cu lexicul – căci avea oroare de termenii impropii și de beția de cuvinte; de limbajul aproximativ. Ne învăța cum să citim un text filosofic și ne îndemna să mergem întotdeauna la izvoare: ne interzicea cărțile *despre* un filosof sau *despre* un sistem de filosofie». Aceste cuvinte, aparținând lui Eliade și Racoveanu, aduc în atenție înaintea de toate pedagogia lui Nae Ionescu. Sau metoda sa, modelul său greu de formulat dar și mai greu de a fi preluat de un altul.

Într-adevăr, modul în care Nae Ionescu înaintea în analiza unei idei amintește de cel socratic. Are puterea să denunțe lipsa de sens a ceea ce apărea până atunci ca plin de sens și, deopotrivă, să recunoască un anumit înțeles acelor lucruri care aparent se sustrag înțelegerii noastre. Dialoghează cu el însuși, ridică suficient de multe obiecțiuni față de ceea ce singur susține, asumă personal o problemă sau recunoaște eșecul acesteia, alege liber tema gândirii și preferă îndeosebi soluțiile mai puțin liniștitoare. El reușește să convingă pe cei care-l ascultă că se poate gândi de unul singur. Nu va mai vorbi atunci despre filosofie, ci mai curând de filosofare. A gândi singur și cu suficientă credință în ceea ce gândești, chiar cu o anumită exasperare, a gândi cu neliniște, fără să te fixezi în rezultatul la care ajungi, a gândi în chip sincer, personal, liber și în prefacere, cu o anumită suferință sau răbdare, cu bucurie pentru ceea ce singur gândești, toate acestea s-au identificat la un moment dat cu figura lui Nae Ionescu.

Aici nu este vorba nici de dialectică și nici de retorică. Dacă îi concedem totuși lui Nae Ionescu o anumită dialogică, aceasta se realizează în fond ca un solilocviu cu voce tare. Știm de la Augustin că într-un adevărat solilocviu gândirea noastră dialoghează cu ea însăși. Nae Ionescu face auzit un astfel de dialog cu sine al gândirii, îl exhibă și îl desfășoară sensibil în fața celorlalți⁸⁸. Să-l ascultăm numai pentru o clipă. «Domnilor, să nu vă faceți iluzii, să nu credeți că, dacă sunt de acord cu d-voastră acum, suntem definitiv înțeleși. D-voastră, în măsura în care sunteți oameni vii, mă veți depăși pe mine și acordul de astăzi între noi – care

Ideea a fost dusă mai departe, de această dată cu privire la însuși discipolul lui Eliade. «Prelungind gândul lui Ioan Petru Culianu, putem prelungi și seria exemplară propusă de el. Astfel, Culianu ocupă nișa vacantă a neoplatonismului. E o speculație care se poate susține cu ansamblul operei sale, ceea ce ni-l apropie și mai mult pe Culianu: neoplatonismul rămâne unul din filoanele profunde ale culturii române» (Sorin Antohi, *Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri*, postfață la Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 308).

88. *Curs de istorie a metafizicii*, ed. cit., p. 108.

poate să fie și din vecinătatea plăcută pe care o aveți, și din căldura de aici, și din lipsa de ocupație de afară, și din puținele preocupări launtrice —, acordul de astăzi este un acord factice; mâine nu va mai exista. Mâine mă veți depăși pe mine, chiar aveți datoria să mă depășiți, întrucât sunteți vii și întrucât eu trebuie să ajung la soluția absolută a felului meu de a vedea și trebuie să mor deci înaintea d-voastră. Efectul acestui exercițiu este demn de toată atenția noastră, întrucât îți cere să iei în serios faptul că poți gândi cu propriul tău cap. Eliade va vorbi la un moment dat despre un gen de „tehnică a neliniștirii” pe care o practică profesorul său. Nu înseamnă deloc puțin acest lucru, indiferent ce anume credem noi acum despre histrionismul său ori despre modul ascuns în care și-ar fi preparat singur un posibil scenariu al gândirii.

Așa cum Socrate denunță indiferența și sărăcia cuvântului scris, Nae Ionescu divulgă în fața studenților săi caracterul impersonal al învățaturii de școală sau de manual. Îndeamnă continuu pe cei de aproape să se deschidă experienței, trăirii intense și nemijlocite a unei idei, asumării pe cont propriu a unei probleme. Cât despre sistem, acesta îi apare ca fiind însăși piatra de mormânt a unui filosof.

Probabil că așa se explică faptul că Nae Ionescu face din filosofie o formă de luptă, un agon propriu-zis. Atunci când discută, de exemplu, despre felul în care se înaintează în metafizică, prin comparație cu ceea ce se întâmplă în științe, el descrie în fond datele unei lupte duse de fiecare cu propria gândire și cu lumea sa. Termenii folosiți de el sunt exact aceștia: luptă, rivalitate, proces și judecată (în înțelesul lor juridic), confruntare. Și va spune atunci că „metafizica este o continuă judecată a omului cu el însuși și cu realitatea care i se impune”. „Acolo unde ea există, reprezintă o luptă de fiecare moment cu realitatea care se opune, pentru că trebuie să ducă la o formulă de echilibru, ea trebuie să reprezinte un absolut”⁸⁹. Înțelegem astfel de ce anume Nae Ionescu transformă locul prelegerilor sale într-un fel de palestră, practicând acolo o confruntare pe viu a ideilor aduse în discuție.

Se poate spune, reluând un loc din *Das Problem des Sokrates*, că Nae Ionescu a descoperit la noi un nou stil de confruntare, o formă nouă de luptă și că a fost, în acest sens, „un maestru de arme pentru cercurile aristocratice” ale timpului său. Ca și Socrate altădată, el fascinează atingând instinctul agonal al contemporanilor săi și aducând o variantă nouă în palestră, „între tineri și oameni cu sufletul tânăr”.

Importantă mi se pare, pentru ceea ce am în vedere acum, însăși pedagogia negativă pe care o pune în lucru Nae Ionescu. O numește astfel Vulcănescu în scrierea pe care o dedică Profesorului. Acesta este înclinat să-i descurajeze în chip voit pe cei care caută să se apropie de filosofie. El îi întâmpină cu tot felul de obstacole, le înfățișează mai curând inutilitatea metafizicii sau insuficiența gândirii noastre, lăsându-i să se lupte singuri cu propria lor tentație. Cei care reușeau să treacă dincolo de aceste obstacole, puse anume în fața lor, doar aceștia făceau

89. *Curs de istorie a metafizicii*, ed. cit., p. 104.

dovada unei vocații sigure⁹⁰. Ești tentat să apropii această pedagogie negativă de un alt motiv socratic, anume de vocea acelei puteri launtrice pe care grecul a numit-o *daimon*. Cu privire la aceasta ni se spune, în *Apărarea lui Socrate* (31c-d), că ea îl oprește pe cel în cauză să facă ceea ce are de gând, fără ca vreodată să-l îndemne către ceva anume.

Un anumit detaliu al feței Profesorului, anume «arcuirea curioasă a sprâncenelor lui» (Vulcănescu), «arătând mefistofelic» (Eliade), vorbește într-un fel despre neobișnuita sa voință de negație. Este știut că la solicitarea patriarhului Miron Cristea, Nae Ionescu va fi înfățișat pe peretele exterior de la intrarea în Patriarhie asemeni celui căzut, cu chip de diavol, o ființă alungată în preajma sufletelor rătăcite și a râului de foc. Singurul care va salva hermeneutic acest ultim semn al unei istorii exterioare va fi Mircea Vulcănescu⁹¹, sesizând resursele negative ale rațiunii omenești.

Socrate, atât cât poate fi el recunoscut în conștiința omului modern, este un Socrate reinventat. Cum șansa de a-l imita sau de a-l urma ca model nu mai aparține acestei conștiințe, el este adus în scenă ca și cum nu ar fi existat niciodată.

Și, deopotrivă, antisocratismul său

Dar nu cred că analogia cu Socrate poate fi dusă prea departe. Dacă avem în vedere interpretarea pe care Nietzsche o dă fenomenului socratic, avem motive să nu mai acceptăm decât cu mari rezerve socratismul lui Nae Ionescu.

90. Redau în continuare din această scriere, ediția 1992, câteva locuri.

«Convins că filosofia nu se nvață, sarcina profesorului de filosofie nu putea fi, după el, decât stimularea gândirii personale și selecția negativă, adică înlăturarea tuturor celor care ar putea încurca în zadar câmpul filosofiei» (p. 28).

«Și așa, alunga de la seminar pe toți cei care n-aveau destulă pasiune pentru lucrul în sine, așa încât să îndure totul, mai curând decât să nu vie».

Această pedagogie negativă a folosit, căci la Nae Ionescu s-au format mulți din tinerii care filosofează azi la noi, în jurul vârstei de 40 de ani: Băncilă, Floru, Noica, Eliade, Sterian, Gioran, Herseni, Anzăr, Sebastian, Costin Deleanu, Racoveanu, Mircea Nicolescu. Numai Stelian Mateescu, dintre noi, era deja format când a venit în contact cu Nae Ionescu» (p. 29).

«Pedagogia lui Nae Ionescu era, toată, negativă. Nimic nu-l interesa, decât întrucât /cineva/ se putea susține singur! Îi plăcea să ispitească ce zace în fiecare și niciodată nu avea remușcări atunci când izbutea să răstoarne într-un om ultimele resorturi. Nu e nici un păcat, îmi spunea el, adeseori, în fața unei înfrângeri. Dacă s-a lăsat învins, e că nu era nimic de capul lui. Ce pagubă atunci că a fost dat la o parte?» (p. 147).

91. «Să fie /în acest gest/ numai un duh răzbunător? Să fie numai o stranie coincidență? Ori, poate, cumva, să străbata, prin ele, ceva din adevăr? Căci nu e oare această împingere primejdioasă a fiecăruia spre ultima lui realizare, pe care o regăsim în cele ce a mărturisit întotdeauna despre păcat și creație, tocmai „tentativa luciferică”, ispita care constituie, într-adevăr, esența vieții acestui călugăr întârziat în epoca marii industrii și a haosului spiritual al vremii noastre?» (Nae Ionescu, *Așa cum l-am cunoscut*, ed. cit., p. 153).

Știm acum că Socrate a impus un caracter logic întregii dialectici, că a transformat gândirea într-o tehnică, fiind el însuși inapt pentru mistică și pentru elementul dionisiac al vieții. O dată cu el se declanșează războiul împotriva gustului aristocratic al vechilor greci: ca să învingă în acest război, Socrate echivalează rațiunea cu dialectica, dialectica – o armă a spiritului plebeu – cu virtutea, și virtutea cu fericirea celor mulți. Se ajunge astfel la „cea mai bizară dintre ecuațiile care se pot imagina și căreia i se împotriveau mai cu seamă instinctele vechiului grec”. El face din rațiune o formă de stăpânire și de salvare. „Fanatismul cu care întreaga gândire greacă se agată de raționalitate trădează o situație de impas; te afli în pericol, nu aveai decât o singură alegere de făcut: sau să piei, sau să fii rațional până la absurd”⁹². Concluzia întregii simptomatologii pe care Nietzsche o desfășoară este anunțată de la bun început, în § 2 al scrierii. „În ceea ce mă privește, această necuviință de a-i socoti pe marii înțelepți ca tipuri ale decadenței am deprins-o mai întâi tocmai într-un caz în care ea s-a opus cel mai puternic prejudecății docte și celei ignorante: i-am aflat pe Socrate și pe Platon în felul unor simptome ale decadenței, ca pe instrumente ale destrămării grecești, ca fiind antiheleni (*Nașterea tragediei*, 1872)“.

Ținând cont de toate acestea, Nae Ionescu ne apare mai degrabă ca o natură antisocratică, asemeni mai curând celei a Sofistilor. El nu ilustrează o formă de resurrecție a rațiunii de felul celei a „luminilor” și nici o formă de decadență a omului modern. Dimpotrivă, descoperă gustul aristocratic pentru o anumită conduită civică și pentru datele viguroase ale vieții spirituale. Susține ideea de elită, realizată printr-un gen de selecție negativă în corpul comunității, cum singur spune. Apără noblețea unui rol social și a unei credințe vechi, a unei ierarhii. Pune în discuție atât rațiunea modernă a „luminilor” cât și dialectica populară la care ea conduce. Așa cum afirmă la un moment dat, e necesar să înțelegem că în constituția vieții noastre sau a istoriei participă continuu, în afară de elementul rațiunii, ceea ce nu este de natură rațională. Iar legea naturii, a voinței tari, stă în relație ascunsă cu acel acord la care oamenii pot singuri să ajungă.

Toate acestea mă determină să cred că prin prezența unor intelectuali cum este cel în discuție, sofistul autentic își ia revanșa în fața lui Socrate. Până la urmă, Calicles este un alt nume al său. Nu e chiar întâmplător faptul că publicistul Nae Ionescu va semna la un moment dat câteva articole cu acest pseudonim.

92. În același loc din *Das Problem des Sokrates*. § 10, este suspectată de decadenta întreaga posteritate a lui Socrate. „Moralismul filosofilor greci, începând cu Platon, este condiționat patologic: la fel și prețuirea de către ei a dialecticii. Rațiune = virtute = fericire înseamnă doar atât: trebuie să faci așa cum a făcut Socrate și trebuie să întreții permanent lumina de zi, lumina de zi a rațiunii împotriva tuturor dorințelor obscure“.

Un dramaturg în filosofie

Este ușor de sesizat că Nae Ionescu realizează, în cele din urmă, un fel de dramă liberă a gândirii, un scenariu dramatic al ei. Ajung lesne recognoscibile, în prelegerile sale, câteva roluri pe care Profesorul le joacă alternativ: al neștiutorului și al știutorului, al scepticului și al omului care crede, al străinului și al celui apropiat.

În felul acesta caut să înțeleg și mărturia lăsată de Eliade într-un interviu din anii târzii. «Nae Ionescu/ ne-a învățat să descifrăm în spectacolele dramatice expresii ale adevăratei gândiri, să considerăm teatrul ca o avangardă a gândirii». Elementul dramatic – sau mai precis, dramaturgic – al gândirii sale este insuflat și acelor întâlniri pe care Asociația de arte, literă și filosofie «Criterion» le-a întreținut începând cu toamna anului 1932, după întoarcerea lui Eliade din India⁹³. Conferințele erau susținute de patru-cinci vorbitori, fiecare situat pe o altă poziție în raport cu tema abordată: unul dintre vorbitori expunea tema aleasă pentru discuții, de exemplu, felul în care este văzută Asia din perspectiva omului occidental, apoi cineva argumenta în favoarea unei bune percepții a lumii asiatice, un altul îi da la iveală precaritatea sau punctele slabe, altcineva căuta să contraargumenteze, totul ca într-un spectacol foarte viu al ideilor.

Trebuie să recunoaștem așadar că exercițiul de gândire pe care îl desfășoară în fața celorlalți deține o importantă latură histrionică, spectaculară. Această latură reușește până la urmă doar unui actor foarte bun, celui care face din propria sa dedublare un adevărat scenariu dramatic. El caută astfel să transforme realitatea în aparență și aparența în realitate, dovedind cu aceasta că nu-i este dat omului să justifice definitiv, în absolut, o anumită stare de lucruri. Lipsindu-ne marii sofști, Nae Ionescu le acordă o șansă în chiar mediul gândirii ortodoxe.

Pentru câțiva dintre criticii filosofului, histrionismul său ar explica până la urmă totul: fascinația pe care el a exercitat-o și forța neobișnuită de iradiere a ideilor sale, ca și discipolatul pe care l-a trezit în rândul noii generații. Totul ar fi doar o chestiune de retorică sau mai precis de *actio*, cum aflăm vorbindu-se în tratatele vechi. Este ceea ce ne spune un dizident al școlii sale, anume H.H. Stahl. «M-am întrebat deseori în ce constă secretul marelui prestigiu pe care îl avea Nae Ionescu... Simpla lui prezență era impresionantă. Întocmai ca și fratele său, actorul Ghibericon, „Nae” avea un deosebit talent în folosirea glasului, a gestului, a mimicii, în special a privirii, astfel că reușea să puie în scenă un personaj deloc banal: cel al unui „gânditor” care, la catedră, nu recită o lecție de-a gata pregătită, ci se află în plină transă a muncii de gândire»⁹⁴. Într-o manieră

93. Cf. *Les promesses de l'équinoxe*, p. 330 sq.

94. *Amintiri și gânduri*, București, 1981, p. 215.

asemănătoare îl vor judeca și Călinescu sau Anton Dumitriu, N. Carandino sau alții de mai târziu. Pentru ei, histrionismul lui Nae Ionescu înseamnă pur și simplu prefacere, impostură.

Eliade va recunoaște și el o anumită latură retorică în discursul Profesorului, dar o trece în economia mai cuprinzătoare a unei prezențe cu sens edificator. «Era slab, destul de înalt, îmbrăcat sobru dar cu o neglijență elegantă; și avea cele mai frumoase și mai expresive mâini pe care le-am văzut vreodată, cu degete lungi, subțiri, nervoase. Când vorbea, mâinile îi modelau gândirea, subliniau nuanțele, anticipau dificultățile, semnele de întrebare... Simțeam că ce spune Nae Ionescu nu se găsea în nici o carte. Era ceva nou, proaspăt gândit, și organizat acolo, în fața ta, pe catedră»⁹⁵.

Rolurile adesea opuse pe care le face Nae Ionescu au fost văzute și în alt mod, asemeni diseminării unui singur chip într-o existență caleidoscopică⁹⁶. Sau asemeni întâlnirii unor personaje cu totul diferite în una și aceeași viață⁹⁷.

Contrastele gândirii sale sunt nu doar evidente ci de-a dreptul izbitoare: credință în Dumnezeu și deopotrivă în puterea științelor, un realism istoric abrupt, aproape crud, și totodată încredere în intuiție, antiretorism și dispoziție speculativă. Ele depășesc acele limite între care se produce, ca acrobat al intelectului, un sofist obișnuit. Și au forța să comunice, peste timp, elementul autentic al gândirii sale⁹⁸. Deși face elogiul contemplației, nu era propriu-zis un contemplativ. Voința sa și deopotrivă simțul acelei laturi negative, rebele, pe care înaintează istoria l-au singularizat în epocă. La fel și realismul său frust, sau rolul de arbitru în chestiuni pe care de obicei timpul nu le soluționează.

95. *Amintiri*, Editura Destin, Madrid, 1966, p. 115-116.

96. «Ci noi doar înșirăm, în urma lui, boabele pe fir și-ncearcăm să redăm un chip existenței lui caleidoscopice! Rând pe rând: filosof de catedră, soț și tată, cap de școală, director de bancă, negustor, ziarist, căpitan de industrie, om politic, curtean, filosof de casă, îndrumător spiritual, amant, eminență cenușie, victimă politică, martir, totdeauna curios, totdeauna în curs de așezare, cu un picior aici și cu unul dincolo – viața lui este aceea neconținută neliniște, aceea neconținută sete de depășire, de neputință de a atinge o formă definitivă de echilibru, după care suspina cu atât de des citatele, de el, cuvinte augustinene: *Tu nos fecisti ad Te, irrequietum cor nostrum, donec requiescat in Te* /Confessiones, I, 1/» (Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 152-153).

97. «Prin acest caracter nemaipomenit de complex al vieții lui, în care se întâlnesc: Abélard cu *Il Cortegiano*, Ignatiu de Loyola cu Père Joseph, Pafnutie cu Origen, Socrate cu Cesar Borgia, Hugo Stîlnes cu Voltaire, Faust cu Don Juan – Nae Ionescu rămâne un om cu totul deosebit de oamenii tipizați ai vremii noastre, reduși, în dinamica vieții lor, la câteva mobile elementare» (*ibidem*, p. 153).

98. «Ca și Pârvan, Nae Ionescu era suspectat de teatralitate. Poate că într-adevăr își regiza mai mult sau mai puțin aparițiile, însă până la mine nu au ajuns nici privirea, nici gesturile, nici inflexiunile sale vocale; n-a ajuns altceva decât *textul*, fie că este vorba de stenogramele unor cursuri – atât de puține! – de articole sau de câteva prefețe și totuși acestea mi-au comunicat marea sa autenticitate, originalitatea, ba chiar ceva din „duhul” său. Aceia care credeau că Nae Ionescu este un simplu „fenomen” și că o dată cu trecerea sa la cele veșnice fenomenul va înceta, s-au înșelat tot atât de tare pe cât s-a înșelat E. Lovinescu în privința lui Caragiale» (Dan Ciachir, *op. cit.*, p. 15).

Putem vorbi despre Nae Ionescu, în acest caz, așa cum vorbim despre cei care au simțul dramei și deopotrivă pe cel al scenariului dramaturgic. El se apropie, într-o privință, de cei care au produs scenarii dramatice apte să concureze momentele mari, de ruptură, ale istoriei.

II

O formulă metafizică impură

Dar ce concepte sau idei aprofundate de Nae Ionescu pot să ne apară nouă acum destul de eficiente sau chiar inevitabile?

Ca să răspund, oricât de sărac, la această întrebare voi face câteva referiri la prelegerile sale de metafizică. Dacă pentru Nae Ionescu și contemporanii săi problema delimitării unor zone distincte ale filosofiei nu avea caracter de urgență, pentru noi acum ea nu mai poate fi în nici un fel ocolită. De aceea prefer să am în vedere doar o anumită categorie de chestiuni pe care el le dezvoltă, anume cele de metafizică.

O primă discuție ce atinge zona gândirii metafizice se consumă în forma unei conferințe, de fapt o lecție de deschidere ținută la Universitatea din București în toamna anului 1919. Ea se intitulează *Funcțiunea epistemologică a iubirii* (publicată mai târziu în *Îzvoare de filosofie*, I, 1942, pp. 1-17). Ideea va fi reluată în una din prelegerile pe care le va ține mai târziu, intitulată *Iubirea, instrument mistic de cunoaștere*. Decisive rămân însă acele prelegeri în care metafizica este recunoscută ca atare și practică ca mod distinct de a gândi⁹⁹. Aceste prelegeri sunt concurate ca pondere doar de cele de logică. Numai că așa cum singur înțelege să tematizeze anumite chestiuni, Nae Ionescu se deplasează continuu către zona celor de natură metafizică. Aici ajung să fie împinse atât problemele de logică și epistemologie, cât și cele de antropologie sau de cercetare a spiritualității.

Nae Ionescu are motive să refuze explicit înțelesul de dicționar al metafizicii. El consideră că metafizica este, în ultimă instanță, o experiență trăită personal și cu efecte nemijlocite pentru cel care o realizează

99. *Metafizica. Problema salvării în «Faust» al lui Goethe*, 1925-1926; *Metafizica. Teoria cunoștinței*, 1925-1926; *Metafizica, I. Teoria cunoștinței metafizice, 1. Cunoașterea imediată*, 1928-1929; *Metafizica, I. Teoria cunoștinței metafizice, 2. Cunoașterea mediată*, 1929-1930; *Metafizica, II. Istoria metafizicii*, 1930-1931; *Probleme de metafizică*, 1936-1937; *Curs de metafizică*, 1937-1938.

La acestea se adaugă prelegeri, conferințe și scrisori în care problemele cu caracter metafizic au o pondere foarte însemnată: *Filosofia religiei (Metafizică și religie)*, 1923-1924; *Păcat și creație* (conferință), 1928; *Dragostea ca instrument de cunoaștere* (conferință), 1938; *Căderea în cosmos* (scrisori), 1938-1939. Sau unele texte comentate cu studenții săi la seminar: Schopenhauer, *Despre împătrită rădăcină a principiului rațiunii suficiente*, 1922-1923; Locke, *Încercări asupra intelectului omenesc*, IV, 1922-1923; Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, 1923-1924; Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, 1925-1927; Aristotel, *Metafizica*, I, 1927-1928; Aristotel, *Fizica*, I, 1928-1929.

pe cont propriu. «Soluția metafizică este, prin urmare, o soluție personală: elementele hotărâtoare ale problematicei ei depind foarte mult de acela care filosofează». Ea reprezintă, cum singur spune, «un cod de trăire și de valorificare a realității în raport cu anumite necesități și probleme proprii ale noastre». Pentru ca acest cod să devină activ, este necesar însă ca timpul pe care-l trăim să aibă el însuși un caracter metafizic, adică să traversăm o epocă «de recrudescență a vieții religioase» și «de preocupări excesive pentru concret».

Dacă luăm în seamă cele șase sau șapte formule sub care a fost practică metafizica în cultura europeană, vom sesiza că Nae Ionescu se apropie într-o anumită măsură de formula kantiană¹⁰⁰. Ceea ce solicită el permanent, într-un mod adesea pasional, este cercetarea condițiilor și a modului în care noi înțelegem faptul de existență ca atare. Formula pe care o practică este până la un punct impură, întrucât pe intenția epistemică sau critică a metafizicii va fi articulată o alta cu caracter mai curând edificator. Așadar, metafizica înseamnă pentru Nae Ionescu atât înțelegere a faptului de existență cât și o formă de *aedificatio*, de justă situare a omului în timp și în lume¹⁰¹. Enunțurile prin care Nae Ionescu aproximează înțelesul metafizicii fac evidentă această dublă intenție sau înfățișare a ei: «fel de a interpreta, de a valorifica realitatea», «cod de trăire și de valorificare a realității în raport cu anumite necesități și probleme proprii ale tale», «mărturisire lirică, pentru că la originea ei se află o emoție /de natură intelectuală/, înțelegere a existenței ca atare».

100. Este vorba de acele formule care ne apar acum suficient de bine delimitate în istoria gândirii europene și care au fost practicate în forme destul de extinse. Ele devin, în acest fel, formule cu caracter paradigmatic.

Am în vedere înțelegerea metafizicii ca: 1) o cercetare a ființei în ea însăși sau în absolutul ei (Aristotel și tradiția aristotelică); 2) *scientia transcendens* (Toma din Aquino și tradiția scolastică, în special Duns Scotus); 3) cunoaștere a principiilor prime sau ultime ale existenței (Descartes, Spinoza, Leibniz); 4) cercetare critică a condițiilor de posibilitate ale gândirii noastre (Kant și tradiția modernă critică); 5) istorie a ființei și a ocultării ei (Heidegger); 6) explorare a supozițiilor cunoașterii omenești (Collingwood, Quine, Suppes); 7) joc de limbaj sau eveniment de discurs ce urmează a fi deconstruit (Wittgenstein, Foucault, Derrida).

Firește că aceste formule nu sunt singurele ce pot fi luate în seamă, dar ele, prin extensia și impactul lor, depășesc alte practici ale metafizicii în spațiul occidental.

101. Este ceea ce putem regăsi acum cu suficientă claritate în una din prelegerile sale. «Oare/ cercetarea metafizică nu are la baza ei nici un fel de neliniște și soluționarea metafizică a unor probleme nu încheie în ea nici un fel de echilibrare personală? Desigur că da, numai că originea cercetării metafizice fiind în înțelegerea existenței – de ce mai degrabă există ceva decât nu există – și luând naștere într-un moment în care, cum spuneam rândul trecut, persoana mea spirituală este perfect definită față de existența exterioară mie, înseamnă că dezechilibrul acesta nu este decât un dezechilibru de origine intelectuală: eu încerc să mă plasez pe mine în cadrul existenței, sau, cu alte cuvinte, eu încerc să mă cunosc pe mine pur și simplu. Aceasta este problema conflictuală a metafizicii: cum reduc într-o singură unitate acest conflict dintre mine și existență, sau cum îl înglobez în două?» (*Curs de metafizică. Teoria cunoașterii metafizice. 1. Cunoașterea imediată, 2. Cunoașterea mediată, 1928-1929, 1929-1930*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Humanitas, 1991, p. 28).

-împăcare cu ceea ce este străin de mine însumi-, atitudine a personalității umane față de realitatea ultimă.¹⁰²

Chiar și atunci când metafizica este înțeleasă ca o încercare a conștiinței de-a percepe felul în care se constituie realitatea însăși, ea face loc în fond celor două intenții numite mai sus. Problema constituirii faptului de realitate este, într-adevăr, o problemă de tip kantian. Cum anume este posibilă cunoașterea noastră și cum este posibil fenomenul, această întrebare a fost conștientizată în toată gravitatea ei tocmai de către Kant. Ceea ce numim realitate sensibilă trebuie să-și afle justificarea sa în chiar felul nostru de a gândi și de a înțelege. Or, pentru a justifica un anumit fenomen, e necesar să cunoaștem modul în care el se articulează, felul în care timpul, spațiul și alte date primitive participă la constituirea sa. Gândirea se retrage atunci din orizontul fenomenului sensibil pentru a înțelege însăși constituirea acestuia, survenirea sa temporală. Ea caută să cunoască acele condiții de posibilitate care – deși prezente temporal – nu se supun în întregime timpului și – deși prezente în istoria noastră comună – nu sunt de natură istorică. Dimpotrivă, ele sunt libere sub aspectul temporalității și al materiei istorice, fapt pentru care Nae Ionescu le consideră ca fiind de natură metafizică. Este ceea ce transformă raportul nostru cognitiv cu ele într-un raport metafizic. Iar realitatea sensibilă devine atunci semnul existenței unei alte realități¹⁰³.

Cum vedem, intenția clasică a metafizicii nu este abandonată. Întrebarea cu privire la faptul de existență este percepută în continuare ca inevitabilă. Un anumit loc din primele prelegeri ținute în 1928-1929 este cât se poate de clar în această privință¹⁰⁴. Recurența întrebării *de ce?* ne spune că decisivă este problema justificării unui fenomen și în ultimă instanță a faptului ca atare de existență. Această întrebare va lua pe alocuri forme oarecum radicale: cu ce sens? cu ce rost? la ce bun? Este de înțeles această abatere critică sau sceptică a întrebării, întrucât autorul nu uită nici o clipă sensul edificator al metafizicii sale.

Nu urmează de aici că experiența metafizică poate fi asimilată cu cea religioasă¹⁰⁵. În definitiv, chestiunile de natură metafizică au un caracter ireductibil și, într-o privință, insolubil. Cu toate acestea, cele două experiențe se apropie mult mai mult decât am putea bănuî. În fond, amândouă privesc una și aceeași realitate, cea care ni se înfățișează nouă ca fiind de

102. *Ibidem*, pp. 15-29.

103. -Noi am definit, pe de altă parte, realitatea metafizică ca deosebită de cea sensibilă, și anume i-am dat determinarea că ea reprezintă oarecum lumea virtuală, între virtual și actual existând un raport de cauzalitate, dar un raport de cauzalitate simbolică. Aceasta pune cu precizie ultima problemă metafizică a cunoașterii- (*Curs de metafizică*, ed. cit., p. 300-301).

104. -Metafizicianul este foarte surprins și neliniștit de faptul acesta simplu că există ceva, și prima problemă care i se pune lui este să se lămurească de ce există ceva și de ce nu s-a întâmplat ca să nu existe nimic, de ce, adică, lumea a avut de la început existență, de ce existența a avut ceva în plus asupra neexistenței, de ce, adică, trăim într-un regim de existență, de ce trăim pur și simplu, când logic s-ar fi putut foarte bine să nu existăm; de ce s-a realizat, prin urmare, momentul existenței și nu s-a realizat momentul neexistenței- (*ibidem*, p. 26).

105. *Ibidem*, pp. 19-29; 46-49.

limită. Deopotrivă, ele pleacă dintr-o anumită insatisfacție a noastră, în ideea că s-ar putea atinge totuși o formă de echilibru. Religia, de exemplu, pleacă de la incapacitatea omului de a fi fericit, de la prezența evidentă a durerii, iar metafizica se originează în nevoia omului de a înțelege prezența sa în lume. Așadar, ambele caută într-un fel sau altul să edifice.

Soteriologie și istorie

Metafizica acestui spațiu european nu s-a îndepărtat niciodată, atât cât a fost ea posibilă, de acele date ce privesc situația istorică a omului. Ea a tematizat, așa cum face și autorul în discuție, faptul căderii și cel al edificării de sine, al împăcării cu lumea și deopotrivă al modului personal de prezență. Cu această nouă explicitare, metafizica răsăriteană se apropie neașteptat de mult de discursul filosofiei practice și de cel al teologiei. Este posibil ca relația ei slabă și adesea dificilă cu științele să aibă o explicație tocmai în această pretenție soteriologică cu care vine.

Această din urmă latură a metafizicii este afirmată în timp tot mai explicit. Ea ajunge să domine limbajul de mai târziu al Profesorului, îndeosebi în prelegerile intitulate *Probleme de metafizică* (1936-1937). Metafizica, se înțelege, a fost o preocupare pur omenească a acelor care și-au ratat mântuirea și care încearcă să se echilibreze în existență, în condiția aceasta umană, printr-o înțelegere totală și armonică a existenței. Metafizica nu duce la mântuire, cum duce, de pildă, experiența religioasă; ea duce numai la împăcare. Așadar, cele trei trepte ale edificării omului sunt, pentru Nae Ionescu, regăsirea unui echilibru sufletesc, împăcarea cu lumea și – în cele din urmă – mântuirea ca atare. Metafizica nu o atinge pe aceasta din urmă, dar o poate pregăti. Într-un mod asemănător gândea, în deceniul 4 al secolului, în spațiul german, Jaspers însuși.

Cât privește ideea salvării omului, aceasta va fi oarecum diferit înțeleasă de la un interval la altul. Inițial, în prelegerile timpurii de metafizică, Nae Ionescu va vorbi mai mult despre modul personal în care omul se poate salva. Calea propriu-zisă de salvare a omului este însăși iubirea sa, credința fiecăruia în parte. Efortul nostru de cunoaștere doar pregătește acest fapt, dar luat ca atare nu-l poate realiza. Mai târziu, autorul se interesează tot mai mult de situația omului în comunitate, în scenariul istoric la care participă. Va discuta acest lucru atât în cadrul prelegerilor de metafizică ținute după 1930, cât și într-o serie de pagini publicate precum cele din introducerea scrisă pentru *Critica rațiunii practice* a lui Kant (în traducerea din 1934, datorată lui D.C. Amzăr și Raul Vișan). Aduce astfel în atenție ideea de colectivitate și cea de istorie, situația semenului sau a comunității, ca și faptul raportării noastre la celălalt. Va înțelege, în fond, că salvarea omului devine posibilă doar în comunitatea în care el trăiește. Ea se realizează acum prin *sympatheia*, adică prin afecțiune profundă față de celălalt, o afecțiune resimțită adesea ca suferință sau încercare de limită. Și se desăvârșește, dacă într-adevăr

este posibil acest lucru, ca îndreptare a istoriei omului. Ideea din urmă, cum s-a observat deja, trimite la cea de apocatastază, fiind în fond de proveniență origenistă¹⁰⁶.

Faptul salvării omului nu este posibil în felul unei experiențe realizate în solitudine. Fiecare dintre noi se definește în proximitatea celorlalți și în dispoziția unei afinități de fond cu ceilalți. Este ceea ce îl determină pe Nae Ionescu să revină cu timpul la ideea de persoană, persoană omească și persoană divină. Eul însuși va fi înțeles acum nu ca o substanță singulară, ci ca un fel de a fi, o calitate a prezenței noastre personale. «Eu am un eu întrucât sunt om». Eul apare ca o determinare a persoanei, un mod sub care se înfățișează și trăiește persoana însăși. Așa înțelege autorul să treacă de la un punct de vedere epistemologic la un altul ontologic, după propria sa mărturie.

Să reținem deocamdată acest lucru, anume că Nae Ionescu acordă metafizicii un sens ce părea deja pierdut, cel edificator. Ca și experiența religioasă, cea metafizică deține o intenție soteriologică, ea pregătește o posibilă edificare a omului. Cu alte cuvinte, filosofia este făcută să edifice, împotriva a tot ce s-a crezut despre ea prin Hegel și continuatorii săi.

Schiță de topologie a existenței

Există în prelegerile târzii de metafizică o ordine evidentă a explicitării și a temelor în discuție. Cred că această ordine a devenit posibilă întrucât autorul revine constant la una și aceeași chestiune, cea privind faptul de existență ca atare. Câțiva dintre cei care i-au rămas apropiați ne spun, de altfel, că Nae Ionescu a fost atras în cele din urmă de ideea unui posibil

106. Precizările lui Eliade, el însuși interesat mult în timp de această problemă, sunt cât se poate de clare. Voi reda în continuare, cu îngăduința cititorului, două locuri referitoare la problema redempțiunii.

•Vorbind de mântuire după ce am vorbit de „istorie”, am rămas tot în cadrul problematicei profesorului Nae Ionescu. Două sunt chemările între care se zbate sufletul omului: *sympatheia* și *soteria*; „simpatia”, apropierea, contopirea cu oamenilor – și „mântuirea”, distanța de oameni, căutarea lui Dumnezeu, contopirea în ființa divină. Pe de o parte, dragostea, istoria, drama; căci omul zadarnic se apropie de alt om *singur*: zadarnic nădăjduiește că se va putea pierde pe sine și va putea trece în celălalt, prin actul dragostei... Pe de altă parte *soteria*, adică ieșirea din istorie, umilirea vieții (valorile ei trec pe un plan secundar),

încercarea omului de a deveni centrul preocupărilor sale, neglijând orice alt instinct în afară de instinctul perfecte supraviețuirii, în viața mântuită de după moarte. (Au fost oameni care au osândit *soteria*, ca o preocupare „egoistă”: în India budhistă, așa numiții *boddbisatva* nu voiau să fie „mântuiți”, ca să nu părăsească lumea aceasta de durere și ignoranță, ca să poată ajuta mai departe pe oameni). S-ar putea reduce toate eforturile de viață și de gândire ale profesorului Nae Ionescu la aceste două fundamentale chemări: *sympatheia* și *soteria*. Problematika aceasta, care e veche de când lumea, dar care a fost dramatic pusă pentru creștinătatea răsăriteană de către Origenes, și pentru lumea laică occidentală de către Goethe, în *Faust*, profesorul Nae Ionescu a făcut-o vie în conștiința generației al cărei învățător spiritual este. În anii când domina problema *ființei*, în aceiași ani Nae Ionescu dezbată în fața studenților drama mântuirii. (Postfată la Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, ed. cit., p. 437-438).

sistem al metafizicii¹⁰⁷. Mai important însă îmi apare acum altceva, anume că în prelegerile sale târzii este schițată o adevărată topologie a existenței, ceva în felul unei hărți a înțelesurilor faptului de a fi. Exact la acest lucru doresc să mă opresc puțin în continuare.

Proiectul de topologie a existenței, așa cum poate fi regăsit în *Probleme de metafizică* (1936-1937) și în *Curs de metafizică* (1937-1938), nu este la noi singular dacă avem în vedere prezența unor preocupări asemănătoare la Rădulescu-Motru sau la Florian. Dar cred că este cel mai bine articulat, tocmai prin revenirea gândirii asupra propriei sale condiții și asupra faptului ca atare de existență. Efortul lui Nae Ionescu va fi reluat mai târziu de către Vulcănescu și Noica, adesea în pagini care par scrise nu individual ci printr-un gen de colaborare secretă, ca într-un fel de școală în care ucenicii au deprins foarte bine un anumit meșteșug.

Nae Ionescu a simțit nevoia să delimiteze, în prelegerile sale din ultimii ani, numele posibile sau locurile ca atare ale existenței. El nu vorbește atât despre înțelesuri ale existenței, cât despre feluri de a fi, stări ale ființei și moduri de a fi. Termenul de existență va fi luat cel mai adesea cu înțelesul de ființă, ca atunci când avem în vedere faptul de a fi sau de a exista în genere. N-am folosit aici expresia de topologie a ființei întrucât ea mi se pare în continuare prea pretențioasă și concurentă cu ceea ce aflăm la câțiva autori occidentali mult invocați. Știm că în tradiția aristotelică multiplele feluri de a fi sunt delimitate după înțelesul unor categorii sau după acele distincții, oarecum de limită, în funcție de care poate fi gândită prezența ființei: potență și act, materie și formă, natură și relație etc. Câteva date impuse de această tradiție încă pot fi recunoscute în paginile lui Nae Ionescu. Adesea însă constăți că mai importante devin anumite idei ce țin de tradiția platoniciană și de cea patristică. Dar să urmărim acest proiect de topologie în forma sa cea mai simplă, oarecum frustă, și eventual în litera sa.

Autorul numește inițial faptul de a fi ca atare, «faptul că ceva este», adică «ceva anume». «Tot ceea ce este ceva este ființă». Dar nu este vorba acum despre ființă în ea însăși, în absolutul ei. Ci faptul de a fi privește ființa așa cum survine ea în chip concret, în felul a ceva anume.

Doar ceea ce într-adevăr este poate fi numit într-un fel sau altul. El poate primi, cum spune autorul, un anumit predicat. Urmează de aici că un înțeles primitiv al faptului de a fi este tocmai cel de subiect. Doar o dată cu acesta se ivesc anumite diferențe, elementare, cum este cea dintre subiect și obiect, sau cea dintre acțiune și pasiune.

Subiectul însă se face prezent sub mai multe ipostaze ale sale. Trei dintre acestea dețin o bună evidență: conceptul (adică subiectul unei propoziții), substanța (adică subiectul unor procese și întâmplări) și eul

107. Cf. Vasile Băncilă, Prefață și Introducere la Nae Ionescu, *Istoria logicii*, cursul al II-lea, 1929-1930, București, 1943.

Ideea operei (sau a sistemului) îl frecventează pe Nae Ionescu după ce este închis, în 1938, în lagărul de la Miercurea-Giuc, ca efect al politicii de dictatură inițiate de Carol al II-lea. Sugerează ucenicilor săi și celor apropiați ca editarea cursurilor să înceapă cu *Istoria logicii* și schițează, tot atunci, un plan al virtualei opere.

(adică subiectul care devine conștient de sine). Noi astăzi le putem numi și altfel: subiect logic, subiect ontic și subiect ontologic, deși o anumită distanță între cele două moduri de a vorbi se păstrează în continuare.

Mergând mai departe cu această «deducție metafizică», Nae Ionescu observă că în legătură cu un anumit subiect noi facem tot felul de afirmații, adică predicăm cu privire la prezența sau la natura sa. Aceste afirmații delimitează, în fond, tocmai felurile faptului de a fi. Astfel, dacă afirmația noastră este de natură cognitivă, faptul de a fi se determină ca obiect al cunoașterii. Dacă afirmația va fi de natură evaluativă, faptul de a fi numește valoarea ca atare – și așa mai departe.

Sunt amintite în acest loc două «stări ale ființei»: existența și non-existența¹⁰⁸. Important însă este faptul că înțelesul ființei va fi aici deosebit de cel al existenței. «Existența este o stare nouă a ființei», întrucât «ființa poate să existe și poate să nu existe», poate să existe într-un anumit fel sau în altul.

Fiecare fel de a fi cunoaște însă, la rândul său, mai multe moduri. Obiectul, de exemplu, poate fi real sau imaginar, exterior nouă sau mental, străin eului nostru sau chiar eul însuși. Alte moduri de a fi sunt date în termenii necesității și întâmplării, certitudinii și probabilului, legii și contingenței etc.¹⁰⁹.

Locul cel mai precar al obiectului este dat de ceea ce numim eveniment, când obiectul este văzut ca supus temporalității, iar locul cel mai precar al legii îl constituie întâmplarea însăși. Termenul de întâmplare este luat acum și cu înțelesul de situație, fapt care se petrece, fapt contingent.

Anumite moduri de a fi, precum cel al legii și cel al normei, exprimă în ultimă instanță prezența unor constante¹¹⁰. Sfera lor este mult mai cuprinzătoare decât am putea crede, atingând «limitele care mă fac pe mine să nu mai pot deosebi între eveniment și obiect, între întâmplare și suport al întâmplării»¹¹¹.

Alte trei moduri ale ființei – finitul, nefinitul și infinitul – dețin o însemnătate oarecum mai aparte¹¹². Finitul numește ceea ce este determinat sau deja făcut, refăcut, format, pus sub o limită. Finitului i se opune nefinitul și nicidecum infinitul. Finitul și nefinitul caracterizează experiența noastră comună, cea de toate zilele. Dar printre cele constitutive omului se află și năzuința către un posibil dincolo. Ea se manifestă uneori ca o dorință ascunsă (*eros*), alteori ca o pretenție a gândirii noastre. Deși se naște în chiar spațiul finitudinii noastre, această dorință vine să anunțe ceea ce se poate numi cu adevărat infinit. Ea s-a făcut cunoscută omului o dată cu păcatul originar și revine cu toată forța ei în experiența noastră metafizică și în cea mistică. Ambele experiențe ne orientează în fond către o lume a celor virtuale sau generice. Noi nu vom trece niciodată în

108. *Ibidem*, p. 85.

109. *Probleme de metafizică*, 1936-1937, pp. 84-87.

110. *Curs de metafizică*, 1929-1930, ed. cit., p. 257 sq.

111. *Probleme de metafizică*, 1936-1937, p. 87.

112. *Ibidem*, p. 58 sq.

act datele acestei din urmă lumi, nu le vom realiza ca atare. Ceea ce este infinit reprezintă «o posibilitate logică, nu o posibilitate reală». Reală va rămâne doar dorința noastră, erosul, năzuința către ceea ce transcende experiența contingentă a omului.

Să revenim la înțelesul primitiv al faptului de a fi, anume cel de subiect. Am văzut că o ipostază a subiectului este eul însuși. Acesta se determină mai întâi ca eu psihologic, al trăirii, apoi ca eu gnoseologic sau al cunoașterii și, în ultimă instanță, ca eu ontologic. Abia o dată cu acesta din urmă avem de-a face cu un înțeles propriu-zis al ființei.

Deși un loc important în topologia ființei, eul nu reprezintă punctul ultim al înțelegerii omenești. Nu avem motive să credem că doar din acest loc plecăm în înțelegerea noastră și că ne întoarcem întotdeauna la el. Din punct de vedere ontologic, eul cedează în fața ființei. El devine o determinație a ființei, mai exact, o calitate a faptului omenesc de a fi. Eul este în definitiv o calitate a persoanei. Gândind în acest fel, nu mai ești nevoit să urmezi tradiția care duce de la Descartes la Kant în gândirea europeană modernă.

Așadar, interpretând în mod diferit situația eului, o cale duce către ceea ce numim viață psihologică, sufletească, iar o altă cale către condiția de subiect, subiect logic sau – în cele din urmă – subiect ontologic. Obiectul este corelatul subiectului logic, versiunea sa cea mai săracă fiind cea pe care o dă obiectul fizic, exterior. Există însă o alternativă la aceste două căi, și tocmai în această alternativă se situează noua metafizică. Ea orientează gândirea către ceea ce se numește pur și simplu persoană. Abia din perspectiva acesteia se poate vorbi despre semen și alteritate sau despre altul absolut.

Exact în acest loc aflăm una din granițele metafizicii: Dumnezeu, ca și faptul de creație, ca și persoana în anumite privințe, nu mai țin de zona cercetărilor metafizice¹¹³.

Cele două granițe în topologia ființei sunt, așadar, obiectul și persoana. Cel dintâi urmează a fi pus în legătură cu eul care cunoaște și acționează, așa cum este el propriu omului. Persoana însă se definește prin raportare la semen și la un subiect absolut, aceasta din urmă depășind în fond

113. Ideea din urmă este deja expusă pe larg în prelegerile de metafizică din 1928-1929, atunci când se discută despre natura proprie a metafizicii.

•Este adevărat că sunt unele probleme comune religiei și metafizicii, dar, dintre aceste probleme comune, metafizica n-are propriu-zis decât două coordonate cu caracter de evidență: întâi că există un *ens a se* și al doilea, că acest *ens a se* este cauza întregii existențe. Atât și nimic mai mult. Acestea sunt două principii fundamentale ale metafizicii, care se impun cu necesitate și care sunt evidente prin ele însele. Vom vedea mai târziu de ce și cum. De aici înainte metafizica nu mai posedă nici o afirmație evidentă prin ea însăși. Nici chiar ideea de creație nu este o idee necesară în metafizică, pentru că ideea de creație este condiționată de /cea de/ personalitate și pentru că personalitatea nu este un obiect al metafizicii, adică metafizica nu poate să prindă deloc printr-însa necesitatea unei personalități concrete, metafizica nu poate să prindă personalitatea în existență. Personalitatea este obiect de credință, nu de cunoaștere; personalitatea aceasta a ființei supreme este realitatea absolută, realitatea ultimă. (Curs de metafizică, ed. cit., p. 46-47).

condiția de eu sau cea de subiect. Numele său privește, în definitiv, conștiința religioasă a omului și acest nume nu poate fi dedus metafizic.

Ce aş dori să observ cu această schiță de topologie a existenței pe care o descrie Nae Ionescu în prelegerile sale târzii?

Supoziția de la care pleacă și la care el revine mereu este una singură, anume cea a faptului de a fi. Or, faptul elementar de a fi nu comportă nici înțelesul ființei în absolutul ei și nici înțelesul unui act divin, originar. Faptul de a fi păstrează un înțeles mult mai modest și mai simplu, dar tocmai de aceea într-adevăr elementar. Această supoziție ne spune că în orice fel am căuta să gândim, noi gândim întotdeauna cu privire la «ceva anume». Altfel spus, noi gândim întotdeauna cu privire la «faptul că ceva este». Cum vedem, survine continuu în vorbirea și înțelegerea noastră acest *este*, cu preînțelesul pe care singur îl aduce. Indiferent de forma pe care poate să o ia, el se face prezent în chip constant. Este ceea ce obligă la cercetarea multiplelor sale fețe, revenind continuu la situația elementară, de supoziție primă, a verbului *a fi*. Gramatica și logica, antropologia și ontologia se întâlnesc în acest punct. Cred că preocupările de logică și epistemologie ale lui Nae Ionescu au indus o suplețe într-adevăr modernă supoziției inițiale a metafizicii sale.

Este admirabilă atenția autorului față de acele inegalități ce rămân decisive în gândirea omului modern: logic-ontologic, existență-ființă, eu-conștiință de sine, eu-persoană. Aceste inegalități își au întreaga lor însemnătate în discuțiile sale asupra metafizicii.

Importantă pentru metafizica Estului cred că este insistența neobișnuită cu privire la ideea de persoană. Relația eu-lume (Descartes) sau eu-noneu (Fichte) nu va mai fi acum primară. Eul, indiferent de înțelesul său (ego cogito, ego transcendental sau ego fenomenologic), nu este originar. Cu adevărat originar este faptul de a fi, iar în cazul omului acest fapt își află înțelesul deplin în cel de persoană. Ontologic, eul reculează în fața ființei sau a persoanei. El nu mai apare decât ca o calitate a persoanei, o determinație a faptului omenesc de a fi.

De aceeași filosofie a Estului ține și înțelegerea mai aparte a limitelor metafizicii. Una din aceste limite o constituie starea de obiect, mai exact evenimentul ca întâmplare, obiectul supus în întregime temporalității. O altă limită o dă condiția de persoană, în ultimă instanță persoana divină. Nu poți să faci metafizică, va spune Nae Ionescu, dacă rămâi cu gândirea în termenii întâmplării sau ai obiectului pur și simplu. Dar în același timp, metafizica nu are acces la ceea ce înseamnă persoana ca atare și, deopotrivă, fapt de creație sau alteritate absolută.

Dar ideea extensiunii nelimitate a lumii posibilului? Ea este mai mult decât evidentă în paginile lui Nae Ionescu sau în cele de mai târziu ale lui Blaga și Vulcănescu¹¹⁴. Sau chiar la Noica.

În *Probleme de metafizică* autorul uzează de trei înțelesuri distincte ale posibilului. Cum se poate vedea, unul dintre ele dă numele ca atare

114. Cf. *Întâmplare și destin*, Iași, 1993, diviziunea «Despre imensitatea celor posibile», pp. 110 sq.

al transcendenței. Mai întâi, posibilul desemnează ceea ce urmează să vină, «lumea incertitudinii», deschisă cu totul întâmplării și accidentalului. Sub aspect modal, posibilul divulgă acum precaritatea ca atare a existenței, elementul ei cel mai slab și mai nesigur. În termenii eticii sau ai filosofiei practice, posibilul este acum inferior celor actuale. În al doilea rând, posibilul devine echivalent cu ceea ce este generic. El nu mai desemnează de această dată ceva precar, incert sau instabil. Cu un al treilea înțeles, enorm solicitat de către Nae Ionescu, posibilul desemnează virtualul pur, transcendența însăși. Lumea posibilă transcende lumea reală sau contingentă și îi conferă acesteia un sens¹¹⁵. Ea semnifică acum realitatea metafizică propriu-zisă.

Să reținem și faptul că metafizica nu înseamnă în acest caz ontologie, dar nici teologie sau mistică. Ea rămâne o cercetare asupra faptului de a fi sau, cum spune autorul, «acea știință care se ocupă cu studiul transcendenței». În definitiv, plecând de la faptul omenesc de a fi, metafizica descrie o topologie a ființei în genere.

III

Provocarea celuiilalt

Ajungem, cu aceasta, la cea de-a treia întrebare formulată dintru început: ce idei sau concepte aprofundate de Nae Ionescu ar putea să prezinte un anumit interes pentru cititorul occidental de filosofie?

Aproape oricine își dă seama că această din urmă întrebare deține un caracter mai ciudat. Cum ar putea cineva dintre noi să se situeze, chiar și la modul imaginar, în orizontul de percepție și de așteptări al omului occidental, spre a vedea astfel ce anume ar putea să-l rețină din paginile lui Nae Ionescu? Nu cumva retorica întrebării de mai sus a depășit cu mult ceea ce-i este îngăduit? Dar să nu uităm faptul că într-o anumită

115. Ideea este mult reluată și în *Cursul de metafizică* ținut în anul universitar 1928-1929. Prelegerea a IV-a a fost intitulată de altfel «Problema metafizică a existenței: virtual și actual». Ea se încheie cu argumentul că realizarea mântuirii constă în trecerea din regimul celor actuale în regimul celor virtuale. În prelegerea a V-a («Cauzalitate științifică și problema depășirii actualului»), este regăsită ideea că domeniul celor virtuale face posibil un anumit echilibru spiritual. Prelegerea a VI-a («Cauzalitatea simbolică și problema metafizică a depășirii actualului») susține, în cele din urmă, că existența virtuală este izvorul original al celei actuale.

«Ce este acest plan /care condiționează actualul/? El este, cum spuneam cu un alt prilej, planul virtualului, el poate să fie, mai departe, o existență ca atare, ce condiționează actualul și căreia putem să-i spunem cum vrem, chiar și Dumnezeu, dacă vrem; dacă nu, putem să rămânem la denumirea cealaltă – planul virtual – pentru că Dumnezeu și planul virtual sunt până la un punct unul și același lucru. În Dumnezeu totul există, cum spune teologia, cam aceasta înseamnă: că Dumnezeu este locul tuturor lucrurilor care se întâmplă, s-au întâmplat și se vor întâmpla. Ce înseamnă *este locul*? Este izvorul, este posibilitatea, este virtualul, este legea a ceea ce trebuie să existe» (*Curs de metafizică*, ed. cit., p. 243).

privață străinul, așa cum îi spunem adesea, se face prezent în chiar percepția noastră, în felul nostru de a vorbi și de a judeca, în criteriile pe care le folosim sau în verdictul pe care-l dăm. Nu ne rămâne atunci decât să-l invocăm cât mai des cu putință, o dată cu acele interpretări pe care singur le propune și cu acel limbaj, tehnic sau conceptual, în care noi suntem nevoiți să ne situăm.

Așadar, plasându-mă atât cât îmi este cu putință în pielea cititorului străin, voi căuta să numesc acele date ale metafizicii lui Nae Ionescu ce îmi rețin acum atenția. O voi face într-un mod cât se poate de simplu și de liber.

Despărțirea de metafizica tradițională

Observ pentru început ponderea cu totul însemnată a referințelor sale la situația ca atare a omului, adică la un posibil echilibru sufletesc sau spiritual al acestuia. Termenii – și deopotrivă problemele – ce revin întruna sunt cei de «împăcare» și «înnoire», «refacere» și «înțelegere», «mod spiritual de viață» și «salvare». Frecvența lor, în scrierile de orice fel din acest spațiu, este deja recunoscută. Așadar, metafizica pe care o dezvoltă deține așadar o dimensiune pragmatică, un caracter terapeutic. Nu știu în ce măsură se poate vorbi acum de o latură propriu-zis soteriologică a ei. Ea nu se confundă totuși cu teologia și nu realizează absoluțiunea ca atare a omului, cum precizează în dese rânduri autorul. Dar ne aflăm cu această cercetare foarte aproape de ceea ce s-a numit, prin Gadamer și Boehm, «reabilitare /actuală/ a filosofiei practice». Sau de o variantă etică a metafizicii, așa cum dezvoltă, după război, Lévinas.

Acest mod de-a înțelege lucrurile rezervă cititorului și o altă abatere interesantă, anume deplasarea metafizicii către discursul vieții în comunitate și în istorie. Metafizica se transformă, în anumite prelegeri de mai târziu ale lui Nae Ionescu, într-o metafizică a istoriei, ca și la Berdiaev de altfel. Pot fi sesizate, în această privință, două surse importante ale gândirii lui Nae Ionescu, anume Origen, cu teologia istoriei pe care o inspiră, și «filosofia vieții» proprie spațiului german de la începutul acestui secol.

Mult mai însemnate pot deveni însă, pentru așteptarea noastră de acum, explicitările sale cu privire la eu (*ego*) și la condiția de persoană. Metafizica regăsește astfel cele două limite ale ei, una descrisă de științele naturii sau, mai exact, de matematică, și o alta pe care o anunță teologia însăși. De la Descartes încoace, ea nu a părăsit niciodată proximitatea acestor două zone ale înțelegerii.

Voi reține, în cele din urmă, încercarea de topologie a existenței ce domină prelegerile de metafizică ținute după 1936. Este greu de spus dacă exact acest lucru l-a avut în vedere Nae Ionescu. O anumită intenție ce poate să conducă aici, fără a explicita însă ideea de topologie, este ușor de sesizat încă din prelegerile ținute în 1929. Prelegerea a XIV-a numește și tematizează cele cinci concepte fundamentale ale metafizicii:

eul (sau subiectul), lumea (sau non-eul), relația lor, esența lor și realitatea (sau lumea cu adevărat reală, cea -care suprimă opoziția subiect-obiect- sau opoziția eu-lume). Această pentadă metafizică anunță deja spațiul conceptual al ideii de ființă. Dincolo însă de cercetarea neașteptat de ordonată a faptului de existență, Nae Ionescu descrie locurile sau înțelesurile acestui fapt.

Cele două limite ale gândirii metafizice, una dată de frontiera – complet spartă – cu științele și o alta de cea cu teologia sunt acum în egală măsură explorate.

Toate acestea pot încă să conteze într-o cercetare critică asupra metafizicii: conceptele puse în joc nu mai valorează ca personaje ale metafizicii, ca substanțe sau substantive, ci doar ca locuri posibile ale gândirii noastre. Doar că este vorba de acele locuri ce pretind să descopere înțelesurile de limită ale faptului de a fi. Perspectiva metafizică tradițională este astfel mult lăsată în urmă. Păcat că timpul nu a permis, după război, o bună reluare a ei și o posibilă dezvoltare a întrebărilor sale, cu caracter deopotrivă critic și personal.

MĂRCI ALE GÂNDIRII RĂSĂRITENE. CAZUL BLAGA

Trei moduri de interpretare a paginilor lui Blaga

Există autori care te obligă să regândești situația unor tradiții simbolice sau culturale, să înțelegi înainte de toate diferența cu care o astfel de tradiție se anunță în timp. Așa se întâmplă cu Lucian Blaga, din câte îmi dau seama:

Amintesc, în treacăt, câteva moduri ale interpretării care, în cazul acestui gânditor, n-au dus deocamdată prea departe. Unele, de fapt, n-au dus nicăieri.

A fost mai întâi regăsit, până către sfârșitul deceniului șapte, un Blaga al celor mulți, folcloric și întru totul autohton, emblematic devenind eseu din 1936, dedicat lui Vasile Băncilă, anume *Spațiul mioritic*. Plecându-se de la această scriere, se va extinde o interpretare de primă instanță a lui Blaga, insuficient reflectată și fără o bună distanță față de limbajul său. Cred că o astfel de interpretare este specifică privirii care atrage în jos, „sufletului umed”, cum i s-a spus altădată. Cu o formulă care nu ține de teoria interpretării, ea ar putea fi văzută ca realizându-se în elementul pământului, al unor puteri subterane sau ascunse¹¹⁶. Grav este însă faptul că ea rămâne fără o anumită deschidere și insuficient reflectată, supusă mai curând unui limbaj de felul celui narativ. E posibil ca de această interpretare să dea seama tocmai „spiritul plebeu al veacului”, cel care așează orice la rang de principiu¹¹⁷, reducând de fapt totul la forma primară și empirică a stărilor de lucruri.

Când dispune totuși de acele date care-l ajută să ia o formă elevată și pătrunzătoare, modul de interpretare amintit poate fi reținut în contul unei istorii a fenomenului discutat. Mai mult chiar, punctul de vedere pe care-l susține poate figura ca un reper al interpretului de mai târziu, indiferent că acesta din urmă îl va accepta sau nu. Este ceea ce aflăm, de exemplu, la Vasile Băncilă, într-o scriere din 1938, nu lipsită de o anumită eleganță și ingeniozitate¹¹⁸. Pentru a delimita înțelesul paginilor de

116. Sugestia vine din pagini cum sunt cele ale lui Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, José Corti, 1948. Cf. și Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii*. *Introducere în arhetipologia generală* (partea a doua, cap. 1, diviziunea „Mater și materia”), Univers, 1977, pp. 278 sq.

117. Cf. Lucian Blaga, *Diferențialele divine* (1940), în *Opere*, 11. *Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, 1988, p. 56.

118. Lucian Blaga, *energie românească*, Tipografia Cartea Românească, Cluj, 1938.

filosofie ale lui Blaga, el pleacă de la acele categorii ce ar fi proprii modului în care comunitățile tradiționale de aici realizează o anumită cunoaștere a lumii. Este vorba de dispoziția metafizică și totodată mitică a lor, apoi de modalitatea stihială de percepție, fondul dogmatic acceptat, simțul celor divine și un agnosticism înțelegător care le este constitutiv. Această hexadă ar avea la bază, ca un prim însemn al mentalității tradiționale, ceea ce Băncilă numește *cosmicism*. El deține o triplă față, și anume «nevoia de spațiu liber, intuiția armoniei cosmice și sentimentul participării noastre la cosmos». Chiar dacă nu am accepta această hexadă a categoriilor pe care o propune Băncilă, ca un prealabil al interpretării sale, putem totuși crede că în cazul său avem de-a face cu un exercițiu interpretativ propriu-zis.

S-a invocat apoi, aproape obsesiv, relația pe care filosofia lui Blaga o păstrează cu poezia sau cu literatura sa, o relație ce părea să devină esențială la nivelul limbajului. Acest loc al interpretării, retoric și adesea gratuit, nu trece însă de stadiul estetic al înțelegerii, în sensul pe care Kierkegaard îl acordă acestei expresii. El a întreținut în spațiul exegezei de aici un gen de ambiguitate totală cu privire la modul de a scrie specific lui Blaga. Dubla față a scriitorului se descoperă acum în complicitatea ocultă a filosofiei sale cu poezia. Fiecare dintre aceste discursuri – filosofic și poetic – se rezolvă în obscuritatea sau în tenebrele celui alt. Se va spune acum că poetul este filosof și, deopotrivă, filosoful este poet, că epistemologul este mitograf iar mitograful este epistemolog, eventual metafizician. Cu alte cuvinte, poetul face filosofie iar filosoful face poezie, dacă nu cumva proză, uzând – admirabil, pentru interpretul său – de un limbaj figurat, de metafore și alegorii, mituri și simboluri de extracție poetică¹¹⁹. Dar cu o astfel de judecată nu-ți mai dai deloc seama ce anume a întreprins până la urmă Blaga în istoria simbolică de care ține. Totul este adus în jocul unor elemente de felul celor acvatic, încât s-ar putea numi și după acest din urmă cuvânt locul de față al interpretării.

Am motive să cred că o astfel de interpretare a fost cu bună știință întreținută la noi într-un anumit interval de timp. Or, în același interval erup câteva manii sau boli culturale, precum autohtonismul și protocronismul, diferite arheomanii (de pildă, tracomania) și polihistorismul (cum i-a spus Noica)¹²⁰. Cu fiecare din ele devine vizibil reflexul ambiguității

119. A se vedea, de pildă, Al. Tănase, *Lucian Blaga – filosoful poet, poetul filosof*, Cartea Românească, București, 1977. Concluzia celor aproape 300 de pagini este că Lucian Blaga face cultură, adică pur și simplu crează, este creator, și nu un creator oarecare ci unul umanist, realizând în cele din urmă o formă de umanism integral (pp. 179, 216 sq.).

120. Cf. Constantin Noica, *Modelul Cantemir în cultura noastră (sau memorii către Cel de Sus asupra situației spiritului în cele trei țări românești)*, studiu elaborat în 1973 și publicat postum în «Viața Românească», nr. 1, 1993. Este posibil ca «memoriul» lui Noica să fie un răspuns, adică o încercare de a vedea și cealaltă față a lucrurilor, la ceea ce Eliade afirmă în dese rânduri, anume că enciclopedismul și universalismul ar fi notele dominante ale structurii mentale românești.

hermeneutice, prin care se caută identificarea în anumite scrieri a ceva de felul unui *mixtum compositum*. Se încearcă atunci să se descopere o faptură perfect hibridă, cu dublă sau multiplă ereditate simbolică, exhibând mai multe fețe prin unul și același enunț. Ne dăm seama însă că astfel de imagini (sub care au putut fi văzuți și alți autori, Cantemir sau Heliade, Hasdeu sau Pârvan) nu au cum să rețină prea mult atenția exegetului din alte spații istorice.

Nu este exclus ca acest mod de interpretare să-și fi căutat unele justificări în *Geneza metaforei și sensul culturii*, 1937, un studiu nu lipsit de formulări echivoce. Surprinzător este însă un alt lucru, anume că el se face prezent până și în aprecierile celor care au atins un gen de excelență în domenii distincte, bine delimitate, ale culturii: Ovidiu Drimba, Liviu Rusu și Ion D. Sârbu¹²¹. Probabil că ideea unei comunicări de fond între diferite experiențe simbolice, cum ar fi literatura și filosofia, ocultează adesea limitele sau granițele lor, cele pe care omul modern s-a văzut obligat să le reconsidere mereu.

Să nu uităm totuși că figura polihistorului, a omului cu o disponibilitate multiplă, este cel mai adesea ignorată în alte spații. Exact acestuia i se poate contesta orice marcă definitivă, orice diferență de ordin cultural sau simbolic. Important nu este așadar în câte domenii ale spiritului navighează cineva, ci care domenii îi datorează într-adevăr ceva însemnat, definitiv, care din ele a fost afectat esențial prin efortul minții sale. Abia după aceea urmează a se vedea cum a înțeles un anumit autor traversarea unor zone distincte ale culturii și dacă tentația polihistorismului are sau nu în cazul său vreo justificare istorică.

Așadar, de la un Blaga al pământului, elementar sau stihial, s-a trecut la un altul amfibolic, unul cu dublă față. Numai că acesta din urmă pare

Într-o discuție cu Eliade, Blaga preferă să vorbească nu atât despre universalismul său cât despre o desfășurare simfonică a gândirii sale. «Și vor veni curând și alte probleme /în discuție, alături de cele de logică, teoria cunoașterii, teologie, morfologia culturii și metafizică/, adaugă Lucian Blaga. Nu pentru că țin cu orice preț să fiu „universal”, cum spui, ci pentru că sistemul meu de filosofie se desfășoară simfonic. Vor fi probabil cinci trilogii; după trilogia cunoașterii și a culturii, încheiate și tipărite, va urma o filosofie a biologiei, una a esteticii și moralei, și apoi o metafizică. Ai observat însă că, de pe acum, acord o mare importanță metafizicii, ultimul volum al fiecărei trilogii încercând o încununare a celorlalte și o valorificare metafizică a problemelor dezbătute» (*Convorbiri cu Lucian Blaga*, publicate inițial în «Vremea», 22 august 1937, reluate mai târziu în *Lucian Blaga – cunoaștere și creație*, coord. A. Botez și alții, 1987, p. 482-483).

121. A se vedea răspunsurile celor amintiți la întrebarea dacă în personalitatea lui Blaga se puteau disocia poetul, dramaturgul și filosoful, în *Lucian Blaga – cunoaștere și creație*, ed. cit., pp. 504, 517-518 și 522.

Edgar Papu, în schimb, reține efortul lui Blaga de a distinge permanent între limbajul filosofic și cel literar. «Știa bine, totuși, că fiecare din aceste sectoare ale manifestării sale este perfect distinct de toate celelalte și că se află călăuzit de legi proprii. În consecință, nici nu le amesteca între ele, nici nu le transfera de la unul la altul. Așa se întâmpla și în convorbirile noastre. Când se exprima, bunăoară, despre filosofia sa, se referea aproape exclusiv la miezul însuși al concepției sale. Dimpotrivă, în discuțiile despre propria poezie, el abandona analiza operei, preferând să atingă metoda de *elaborare* a acelei opere» (p. 514-515).

să locuiască un limbaj indiscernabil sau mai curând confuz, greu de pus în legătură cu ceea ce se întâmplă în alte medii ale gândirii europene. Lui Blaga nu-i este străin faptul că reflexele culturale ale omului occidental au devenit altele, că ele s-au supus între timp specializării și exercițiului critic. Acceptă ideea lui Eliade că «românii nu pot crea „fragmentar”, nici „specializat”, ca în Apus». Dar pune acest fapt în legătură cu o anumită prevalență a culturii minore în spațiul de aici¹²². Iar situația omului într-o astfel de cultură nu este definitiv fixată, ea nu se stabilește printr-un fel de decret al fatalității, cultura nu înseamnă biologie. Există și pentru acest om posibilitatea unei bune comunicări cu ceea ce se petrece în rest sau chiar șansa unei mutații, a transgresării condiției sale.

Astfel de interpretări vor putea fi depășite mai târziu, lucru realizat prin cercetarea analitică a discursului pe care-l dezvoltă *Trilogiile* lui Blaga și prin raportarea sa la filosofia modernă occidentală. Interpretul lui Blaga va urmări acum felul în care comunică *Eonul dogmatic* cu filosofia kantiană sau cu morfologia culturii și a cunoașterii¹²³, modul în care scrierile sale intersectează alte tradiții ale gândirii europene. Ce anume s-ar putea constata în această privință?

Acest din urmă loc al interpretării, suficient de analitic și rezervat, oferă o altă șansă exegetului. Întrucât nu ignoră relația cu o altă paradigmă de gândire, el se arată a fi mult mai exigent în legătură cu relevanța scrierilor lui Blaga pentru un anumit spațiu simbolic. Se revine acum mai mult la acele studii care fac parte din *Trilogia cunoașterii*¹²⁴. Iar epistema cel mai des invocată este cea care se anunță în scrierile mai târzii ale lui Nietzsche: contestarea sau critica modernității, extensiunea hermeneuticii

122. «Cultura românească este o cultură minoră, având ca vârstă adoptivă copilăria. Un copil trăiește cosmocentric. Țăranul de pretutindeni, dar mai ales țăranul român – care se păstrează și astăzi autentic – este un politehnician. El singur e arhitect, plugar, cântăreț, zidar. Firește, există și la sat o diviziune a muncii, dar ea e infinit mai puțin riguroasă ca la oraș. Viața satului e totalitară și cosmocentrică» (*Convorbiri cu Lucian Blaga*, p. 489).

123. A se vedea în acest sens H.H. Stahl, *Eseuri critice. Despre cultura populară românească*, București, 1980; Ion Mihail Popescu, *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor (Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga)*, București, 1980; Sergiu Al-Ghorge, *Structurile antinomice la Lucian Blaga și accepția indiană a metaforicului*, în vol. *Arbaic și universal. Brâncuși, Eliade, Blaga, Eminescu*, București, 1981; Ilie Pârnu, *Istoria științei și reconstrucția ei contemporană*, București, 1981; Achim Mihu, *Meandrele adevărului*, Cluj-Napoca, 1983; Mircea Flonta, *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*, București, 1985; V.D. Zamfirescu, *Între logica inimii și logica minții*, București, 1985; Andrei Marga (coord.), *Cunoaștere și acțiune. Profiluri de gânditori români*, Cluj-Napoca, 1987; Angela Botez și alții (coord.), *Lucian Blaga – cunoaștere și creație. Culegere de studii*, București, 1987.

124. *Eonul dogmatic*, Cartea Românească, București, 1931; *Cunoașterea luciferică (studii filosofice)*, Tiparul Institutului de Arte Grafice, «Dacia Traiana», Sibiu, 1933 și *Censura transcendenței (Încercare metafizică)*, Cartea Românească, București, 1934. Ele vor fi publicate împreună la Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941. Prin testamentul său editorial, Blaga adaugă acestor trei studii, ca încheiere, *Experimentul și spiritul matematic*, redactată între 1949 și 1953, dar apărută postum, la Editura Științifică, în 1969.

și noua filosofie a științei. În schimb, referințele la ceea ce se petrece în istoria târzie a Răsăritului sunt puține și întâmplătoare. Anumite forme simbolice sau mentale active aici sunt ca și ignorate. Este ceea ce face ca acest din urmă mod de interpretare să nu fie întru totul satisfăcător.

În schița de mai sus, cu privire la câteva moduri în care a fost deja interpretat Blaga, nu au loc acele pagini care aparțin unor funcționari sau ideologi ai dictaturii roșii. Termenii în care înfățișează filosofia lui Blaga («obscură și idealistă», «iraționalistă», «dogmatic-agnostică», «mistic-irațională», «o teorie a haosului irațional», «mitosofie obscură» etc.) nu spun absolut nimic¹²⁵. Sau dacă totuși ei dau la iveală ceva, este doar voința primară, crudă, de a desființa prezența celuilalt. Nu le voi lua în seamă pentru că, propriu vorbind, ele nu propun nici o interpretare. Ceea ce realizează este mai curând o formă de execuție sau de linșaj ideologic.

Sensul tradiției

Când revii la acele pagini în care Blaga se confruntă cu epistemologia postkantiană, îți dai seama imediat că la fel de însemnate ca și apropiierile posibile sunt tocmai anumite diferențe de paradigmă culturală, de tradiție în ultimă instanță.

Acest lucru ne cere să aproximăm din nou un posibil sens al tradiției, să o facem altfel decât așa cum au procedat altădată Nichifor Crainic sau Radu Dragnea. E necesar să regăsim acum tocmai mișcarea vie a unei forme mentale, capacitatea ei de a produce efecte care să te plaseze cât de cât în actualitate. Nu atât trecutul unei istorii asigură tradiției înțelesul ei ca atare, cât mișcarea acelei istorii, efectele ei sensibile și actuale. Tradiția numește, în acest sens, doar ceea ce impune acum omului de aici un mod de prezență, o manieră de a face istorie sau de a o suferi. Dacă un anumit simț al demnității, de exemplu, nu mai este acum prezent, atunci el nu ține de tradiția noastră. La fel și cu simțul pragmatic sau cu cel al jertfei, cu cel tehnic și cu cel speculativ, toate acestea fac parte din tradiția noastră numai dacă sunt acum active și dacă pot fi predate în chiar esența lor timpului ce vine. La limită, tradiția înseamnă timpul ce vine, felul în care este pregătit ceea ce urmează să vină. Ea înseamnă refacere de sine, nu în sensul că te anunți din nou exact așa cum ai fost, ci în sensul că ai puterea necesară de a intra într-un raport mai adecvat și mai eficient cu timpul de acum. Or, acest sens al tradiției nu se realizează dacă omul nu este capabil de contestație și de edificare. Cum să vorbești despre *renovatio* în absența voinței de a nega ceea ce blochează privirea lucidă a stărilor de lucruri?

Quintilian folosea termenul de *traditio* cu înțelesul de «învățătură». Aceasta înseamnă că nu tot ceea ce facem și simțim poate să ia forma

125. O consemnare bibliografică a lor se află în D. Vatamaniuc, *Lucian Blaga (1895-1961). Bibliografie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, iar o dare de seamă asupra acestor pagini, în Ion Mihail Popescu, *op. cit.*, pp. 15-17.

unei adevărate învățături. Titus Livius preferă pentru același cuvânt înțelesul de «predare», ca atunci când spui că ai predat o anumită cetate sau avuție celor care îți urmează. Alți autori clasici se opresc la înțelesul de «trădare», atât în sensul de a da pe față ceea ce nu mai convine unui om sau timpului său, cât și în sensul de a lăsa deoparte. Așadar, predare a unei avuții, învățatură a timpului prezent și trădare a ceea ce nu mai convine, exact aceste înțelesuri ale tradiției ar trebui acum resuscitate și puse mai mult la lucru.

Unele reflexe sau dispoziții ale noastre urmează a fi continuu chestionate, eventual supuse unui proces de estompare istorică și astfel trădate. Căci tradiția presupune întotdeauna și o anumită capacitate de trădare, distanța firească față de ceea ce te aruncă în afara istoriei. Ea înseamnă deopotrivă puterea de a transmite și puterea de a nega, de a lăsa deoparte. Numai în felul acesta devine ea o învățatură, ceva ce merită să fie predat. Când Cantemir se referă la starea spirituală a poporului său, el numește doar două lucruri ce merită într-adevăr a fi păstrate: dreapta credință și ospitalitatea. Dacă ospitalitatea nu înseamnă servitute sau teamă, grijă temătoare în fața străinului, ea poate fi atunci reținută lângă dreapta credință. La fel, dacă dreapta credință își află o justificare pe măsura ei și nu în spusa contingentă că «așa am apucat de la părinți, așa făceau și cei dinaintea noastră», atunci avem de-a face cu o adevărată învățatură. Dar atât numai, dreapta credință și ospitalitatea. Celelalte date mentale pe care Cantemir le numește compun pentru omul de aici o avuție falsă ori primejdioasă: lenea și inconsecvența, beția, lipsa de ordine și multe altele. Exact acestea din urmă merită să fie trădate, mai întâi date în vileag fără nici o rezervă și apoi amendate continuu în conduita comunității.

Un anume trecut devine tradiție, adică învățatură, doar dacă este contrazis așa cum se cuvine în datele sale proaste. El se actualizează numai prin ceea ce-l contrazice firește, prin ceea ce este capabil să ducă mult mai departe. Fără acest semn al renoației, al vieții care se reface mereu altfel, trecutul – și tradiția – își află sigur ieșirea din istorie, sfârșitul lor ca atare.

Despre posibilitatea unei alte interpretări

Blaga va spune în dese rânduri că o parte din problemele pe care le aprofundează gânditorii moderni ai Occidentului se cer puse altfel. La această diferență de care depinde înțelegerea argumentelor sale, el avea să se refere adesea, atât în paginile unor studii cât și în convorbirile cu cei apropiați¹²⁶.

126. Într-o discuție cu Blaga, Eliade caută să numească tocmai diferența pe care o fac evidentă scrierile gânditorului ardelean.

• Bunăoară, nu o dată am auzit oameni spunând despre lucrările d-tale de filosofie a stilului că nu sunt decât comentarii asupra cărților lui Spengler, Frobenius sau Alois Riegl, deși în *Orizont și stil* subliniezi de mai multe ori deosebirile dintre

De exemplu, cu privire la Kant, nu apriorismul conștiinței în genere îl reține pe Blaga, nici mecanismul logic al cunoașterii noastre. Ci mult mai important devine acel fond care explică atât faptul cunoașterii cât și cel al creației omenești, stilul istoric al lor. Acest lucru îl determină să revină de mai multe ori la ideea că există un gen diferit de cunoaștere, anume o cunoaștere de tip luciferic, așa cum singur o numește. De la înțelesul dialectic al paradoxului va trece atunci la înțelesul său dogmatic: abia ultimul va fi văzut ca esențial pentru acest gen diferit de cunoaștere. Într-un chip asemănător, cu privire la Spengler, el va înțelege că sentimentul ca atare al spațiului nu poate să explice un fapt simbolic, de cultură, sau stilul acestuia. E necesar, înainte de toate, să delimităm datele prealabile ale oricărui fapt cultural, matricea stilistică a unei întregi tradiții. Este ceea ce-l determină pe Blaga să reia problema stilului și să extindă cercetările sale către un gen de «noologie abisală». Cât privește raportul cu Jung sau Cassirer, el observă că nu forma simbolică în genere devine obiectul propriu-zis al comprehensiunii noastre. Mult mai semnificativ este ceea ce se află dincoace de orice imagine sau limbaj, dincoace de modul în care noi enunțăm ceva într-un fel sau altul, și anume codul lor ca atare. De unde, nevoia interpretului de a configura o vastă topografie a misterului și o hermeneutică aptă să ne clarifice prezența acestuia.

Limbajul lui Blaga, uzând constant de termeni ca «mister» și «dogmă», «paradisiac» și «luciferic», «abisal» și «cenzură transcendentă», a rămas pentru gândirea analitică fie un obstacol, fie o mare capcană¹²⁷. Însă cred că

acești gânditori și poziția d-tale. Descoperind *matca stilistică* în inconștient, și nu în peisaj, ca Frobenius; dovedind că fenomenul culturii nu poate fi comparat unui organism autonom, care apare aproape parazitar în istorie, înzestrat cu un anumit destin biologic și având, deci, o anumită limită de vârstă, cum afirmă Spengler; dovedind, mai ales, că un stil nu e monolitic și că nu poate fi explicat printr-o singură valență, d-ta te deosebești net de acești gânditori contemporani. (*Convorbiri cu Lucian Blaga*, p. 483-484).

127. Noica a sesizat bine sensul analogic al cuvântului practic al Blaga, un sens adesea neortodox din punct de vedere filosofic. Cu încredere în răbdarea cititorului, redau un fragment mai extins din ceea ce spune Noica în această privință. «Limbajul acesta pare câteodată teologic; el este în realitate riguros filosofic. Prima operă, de pildă, este intitulată *Eonul dogmatic*, arătând că se deschide o perioadă istorică în care gândirea va institui precumpănitor dogme. Blaga putea perfect spune: *Eonul axiomatic*, și atunci opera s-ar fi impus de la început ca o extraordinară anticipație confirmată de veac. Dar, desprinzând dogma de orice sens religios și dându-i o funcție metodologică, autorul a preferat pe drept să spună *dogmă*, chiar dacă era conștient că pune în joc un termen compromis și dacă presimțea că dogma, cum o spune (în 1931!), poate lua și forme tiranice... El spune apoi că omul este «existență întru mister și revelare». Ar fi putut folosi termenul de «necunoscut» în locul celui de mister; dar necunoscutul nu are plural, iar Blaga are dreptate să spună mister, căci pluralul acestuia îngăduie un început de structurare a necunoscutului și justifică varietatea formelor în care îl asaltează cultura. În sfârșit, Blaga spune: «diferențiale *divine*», când ar fi putut spune «diferențiale *cosmice*». Dar cu ultimul termen ar fi exprimat doar elementele infinitezimale pe care le vede integrându-se în real, în timp ce filosofia sa descrie și integrările de ordin spiritual» (*Viziunea metafizică a lui Lucian Blaga și veacul al XX-lea*, în volumul *Lucian Blaga – cunoaștere și creație*, ed. cit., p. 26-27).

elucidarea acestui limbaj nu e posibilă dacă nu reușim să vedem în ce măsură se face prezent prin Blaga și un alt mediu de gândire decât cel în care se situează, de exemplu, Spengler sau Cassirer. E firesc atunci să urmărim cum anume intră în joc anumite diferențe de tip simbolic și pragmatic, apte să marcheze distanța ce leagă între ele spații mentale deosebite.

S-ar putea întrevedea în felul acesta un loc diferit de interpretare a filosofiei lui Blaga, deși oarecum mai nesigur și insuficient delimitat pentru început. El devine posibil prin aceea că poți recunoaște în filosofia sa și un alt mediu al gândirii decât cel postkantian, cu rigorile sale de ordin conceptual și analitic. Este important în acest sens ceea ce mărturisește Blaga însuși la un moment dat. «Am învățat enorm de la Kant, dar tot așa de mult de la Alexandrini și de la Sfinții Părinți. Sistemul meu e o sinteză creatoare, între aceste extreme».¹²⁸ Ne rămâne prin urmare să vedem cum anume s-a situat Blaga între tradiția kantiană și cea patristică, între concept și dogmă.

Dacă Blaga regăsește un alt mod de a gândi și de a-și exprima gândul, trebuie să presupunem că acest mod este încă viu, activ, în spiritualitatea răsăriteană. El nu a fost în nici un fel străin configurației simbolice pe care o determină istoria mai veche sau mai recentă a Răsăritului. Nu despre o formă obscură de autohtonism este vorba acum, și nici despre un posibil misticism al autorului. Nimic, în definitiv, din toate acestea. Ci importantă devine relația sa cu felul în care s-a prelungit aici gândirea patristică, prezentă în estul Europei până în secolul XIV sau chiar mult mai târziu. La fel, importantă este situația diferită a limbajului și a formelor simbolice din acest spațiu. Ca să fiu puțin mai clar, voi spune că paginile lui Blaga sunt elocvente nu atât prin felul în care ele reiau anumite reprezentări sau obsesii ale vieții noastre mentale, ci prin aceea că traduc, de pildă, raportul mai aparte dintre gândirea filosofică și cea teologică, intersecția lor permanentă, adesea cu substituții și efecte ideologice greu de prevăzut. Ele dau seama, deopotrivă, de forța neobișnuită pe care și-a rezervat-o aici limbajul figurat sau alegoric, o dată cu dificultățile imense ale conceptului și ale argumentului logic. Blaga va putea fi regăsit în istoria simbolică și de idei a acestui spațiu nu atât prin temele mari ale gândirii sale, cât mai curând prin modul său nemijlocit de a gândi, prin genul diferit de discurs pe care-l întreține.

Sunt tentat să cred că noua interpretare pe care o reclamă paginile lui Blaga regăsește, până la un punct, ceea ce unii exegeți de la noi au întreprins deja în deceniile 3-5 ale secolului, așadar atunci când Blaga putea încă să răspundă unora dintre criticii săi¹²⁹. Am în vedere faptul că

128. În *Savcolum*, nr. 2, 1943. Este ceea ce am avut în vedere în *Locuri obscure într-o polemică filosofică*, în «Anuar», II, Fundația Academică Petre Andrei, Iași, 1992, cu referire la răspunsul pe care-l dă Dumitru Stăniloae lui Blaga (în *Poziția D-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, 1942) și *Blaga și tradiția răsăriteană*, în «Anuar», III, 1993.

129. A se vedea Mircea Vulcănescu, În jurul filosofiei lui Blaga, în «Criterion», nr. 5, 1934; Ion Petrovici, O privire ocazională asupra operei lui Lucian Blaga, în

anumiți interpreți de atunci și-au pus deja problema unei posibile comunicări între filosofia lui Blaga și fondul mai vechi al gândirii patristice. La fel, ei au avut în atenție relația aproximativă pe care limbajul său a întreținut-o cu tradiția bizantină și cu cea de după Bizanț. S-au întrebat atunci cu privire la poziția lui Blaga față de creștinism în genere și față de ceea ce fondul unei anumite limbi istorice poate să inducă în gândirea omului din acest secol. Indiferent cum au răspuns la aceste chestiuni, important mi se pare faptul că le-au pus și că au încercat să-l înțeleagă pe Blaga într-un spațiu cultural mult mai larg, sub o dublă înfățișare a sa.

Cu acest din urmă loc hermeneutic se reactualizează, așadar, una din intențiile timpurii ale exegezei cu privire la opera lui Blaga. Știm acum că Dumitru Stăniloae și Mircea Eliade, de pildă, au căutat în interpretările pe care le-au propus să regăsească dimensiunea răsăriteană a gândirii lui Blaga. Dificultățile întâlnite, atât sub forma unor locuri obscure cât și a unor abateri cu caracter doctrinar, sunt în acest caz destul de însemnate.

Între Kant și patristica Răsăritului

Ce anume s-ar putea spune acum în legătură cu felul de a gândi propriu lui Blaga, cu acel discurs pe care filosofia sa îl actualizează?

Știm că Blaga încearcă să transgreseze idealul metodologic pe care l-au impus gânditorii moderni, îndeosebi Kant, și să orienteze altfel întreaga discuție asupra cunoașterii. În locul distincției moderne sensibilitate-intelect-rațiune, aflăm distincția dintre intelectul enstatic și intelectul ecstatic. Celui dintâi îi corespunde cunoașterea paradisiacă, iar celui de-al doilea, cunoașterea luciferică. În alți termeni, este vorba despre cunoașterea de tip I și cunoașterea de tip II. Nu voi relua acum explicarea acestor distincții, ele sunt cunoscute deja celor care au făcut lectura scrierilor lui Blaga. Ci rețin faptul că fenomenul cunoașterii suportă de această dată un alt gen de înțelegere – și exact acest lucru mi se pare mai important decât oricare altul pentru chestiunea în discuție. Diferența dintre cele două tipuri de cunoaștere nu este nici de grad, nici de natură, cum obișnuiau să spună epistemologii moderni. Ea este o diferență cu privire la *sensul ca atare* al cunoașterii, precizare pe care o face Blaga însuși. De obicei, gânditorul modern deosebește între o cunoaștere mai puțin clară și o alta suficient de clară, sau între o cunoaștere confuză și o alta distinctă. Diferența în atenție se va prelungi prin ceea ce s-a numit de la Descartes încoace cunoaștere sensibilă și cunoaștere rațională, cunoaștere factuală și cunoaștere logică, empirică și teoretică, a posteriori și a priori. Blaga observă însă că toate aceste deosebiri, deși

-Convorbiri literare-, LXX, nr. 6-7, 1937, pp. 429-439; Nicolae Bagdasar, *Lucian Blaga, în Istoria filosofiei moderne. Omagiu profesorului Ion Petrovici*, vol. V, Societatea Română de Filosofie, București, 1941; Dumitru Stăniloae, *Poziția D-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Tiparul tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1942; Mircea Florian, *Metafizică și Artă*, Casa Școalelor, București, 1945, 75 sq.; *Misticism și credință*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946, p. 57 sq.

importante, privesc unul și același sens al cunoașterii. Ele au în vedere doar sensul ei enstatic, propriu intelectului în funcțiile sale logice normale. O dată ce acest sens este lăsat în urmă, totul va lua o altă înfățișare. Obiectul ca atare ajunge doar un simptom a ceea ce urmează să fie cunoscut. Din «complex de fenomene empirice», el devine un «complex de semne». Din obiect real se preface în obiect posibil, adică ideal. Din ceva compact și omogen, se transformă într-un obiect scindat, eterogen. «Ceea ce mai înainte fusese obiect neted, nedespiciat, se preface în obiect despicat în două: în /unul/ *ardat* și /un altul/ *ascuns*». El intră pur și simplu în criză, se scindează în el însuși și anunță ceea ce rămâne definitiv ascuns. Latura sa văzută ne spune că ne aflăm în proximitatea celor nevăzute. În termenii lui Blaga, fanicul nu face decât să te aducă în vecinătatea cripticului. Toate distincțiile pe care le-au făcut epistemologii moderni nu mai valorează acum decât în felul unui complex de semne, al unui simptom.

Această diferență la care se oprește acum Blaga poate fi pusă în analogie cu cea dintre catafatic și apofatic. Nu cumva ele sunt până la urmă echivalente? Apofatismul antinomieii transfigurate, cel prin care se acordă un alt înțeles cunoașterii dogmatice (Vintilă Horia), nu mai poate fi pus în nici un fel la îndoială.

Nu este vorba, cum vedem, de părăsirea totală a metodologiei moderne, ci de o necesară regândire a sa și numai în acest fel de o anumită distanță față de ea¹³⁰. Blaga nu procedează asemeni unui neokantian sau asemeni lui Husserl (în raportarea sa la Descartes), ci anunță un alt orizont al înțelegerii. De aceea va delimita, alături de cunoașterea ce-și află legitimarea în logica clasică, un alt tip de cunoaștere, anume cea ecstatică. Ca să o realizeze pe aceasta, gândirea «trebuie să evadeze din sine, să se așeze cu hotărâre în afară de sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcțiile sale logice», «utilizând totuși concepte intelectuale»¹³¹. Intenția de fond a cunoașterii ecstatice constă în explorarea unei adevărate topografii a misterului. Și o face acceptând paradoxul ca atare, antinomiile ce sunt structurale cunoașterii, în ideea unei posibile transfigurări ale lor.

Cu aceasta însă, Blaga revine asupra unor date de fond ale metafizicii occidentale. El nu caută neapărat să depășească această metafizică, ci pur și simplu aduce în atenție o altă posibilitate a gândirii, prefigurată deja în tradiția greacă târzie și în cea patristică¹³². Reiau în acest sens

130. Cu privire la valabilitatea sau justețea unora din distincțiile lui Blaga, s-au exprimat deja nume autorizate. A se vedea în acest sens Petre Botezatu, *Schiță a unei logici naturale*, Editura Științifică, București, 1969, p. 5; idem, *Valoarea deducției*, Editura Științifică, București, 1973, p. 142 sq.; T. Toró, *Fizică modernă și filosofie*, Facla, Timișoara, 1973, p. 34 sq.; Ilina Grigorovici, «La Trilogie de la Connaissance et les prémisses d'une herméneutique roumaine», în «Dacoromania», 3, 1975-1976, pp. 65-82; Mircea Flonta, *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*, București, 1985.

131. *Eonul dogmatic*, diviziunea «Intelect enstatic și intelect ecstatic», în *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, 1983, pp. 264, 265. Trimiterile la acele studii ce compun *Trilogia cunoașterii* se vor face, în continuare, după această ediție.

132. *Eonul dogmatic*, diviziunea «Antinomii transfigurate», în *Opere*, 8, *Trilogia cunoașterii*, 1983, p. 224.

cuvintele sale. -O antinomie (transfigurată sau nu), deși din punct de vedere logic reprezintă un zero sau un nimic, poate să joace uneori în cadrul operațiilor intelectului și un alt rol decât rolul unui nimic; o antinomie poate să reprezinte și echivalentul intelectual al unui mister. Acest lucru l-a ghicit mai întâi filosofia patristică în toată profunzimea sa, și acest lucru trebuie ridicat din nou în conștiința filosofică a timpului. Locul acestor antinomii la care se referă Blaga nu mai înseamnă așadar un eșec al intelectului nostru. Iar dogma, ca mod de a gândi, nu are nicidecum un caracter antilogic. Ea nu a fost lăsată în urmă de gândirea științifică a omului modern, ci dimpotrivă a devenit constitutivă acesteia. Aparenta ei lipsă de sens trimite la un cu totul alt sens, de care omul nu se poate lipsi în nici un fel.

E greu de spus acum de ce anume nu s-a acordat mai mult credit unor precizări de acest fel pe care le face Blaga însuși. Probabil că fiecare interval de timp este pregătit să perceapă doar ceea ce poate el singur să contrazică.

Relaxarea maximă a metodei

Revin acum la ideea de început, anume că Blaga încearcă să depășească acel concept cu privire la metodă de care a uzat gândirea modernă occidentală. Și, într-o anumită privință, el a dus destul de departe această încercare a sa.

Metodologia pe care singur o propune este neașteptat de relaxată, slabă, adică destinsă la maximum. Autorul este conștient de acest fapt și-l întreține pas cu pas. El scrie la un moment dat că dogmatismul pe care-l redescoperă -relaxează în chip radical raportul crezut absolut necesar între Noțiuni și Logică¹³³. Alături de concept, el caută astfel să facă loc limbajului mitic și deopotrivă gândirii dogmatice. Înțelesul acestora nu va mai fi însă cel clasic, tradițional. Dogma, de pildă, este văzută acum ca -tip de idee- sau paradox al gândirii, o formulă perfect antinomică. Ea nu mai deține un înțeles exclusiv teologic sau exclusiv ideologic, negativ, ultimul prezent deja în limbajul kantian¹³⁴. Dogma nu mai deține un caracter absolut incomprehensibil, iar conceptul nu mai pretinde o rigoare de felul celei kantiene.

Ca și în paginile altor gânditori excentrici, discursul asupra metodei ajunge acum o metodă a discursului. Blaga deplânge, în câteva locuri din *Censura transcendentă*, gestul acelor metafizicieni care -au redus la un minim modelele de cunoaștere existente-. Ei au crezut în fond că există

133. *Ibidem*, p. 219.

134. -Pentru noi, spune Blaga, dogma e deocamdată orice formulă intelectuală care, în dezacord radical cu înțelegerea /logică/, postulează o transcendere a logicii-. Formula dogmatică vrea determinarea unui mister conservând acestuia caracterul de mister în toată intensitatea sa-. Ea reprezintă o antinomie transfigurată, așa cum este antinomia unului întregit, sau cea a întregului care se distribuie fără să se împartă. Cf. *Eonul dogmatic*, pp. 203-221; 242-244.

o metodă pură, o singură metodă sau o singură cale eficientă a gândirii. Efectul dezastruos al acestui fapt constă, până la urmă, în practicarea unui adevărat exclusivism metodologic. În replică, Blaga propune o expansiune metodologică suficient de cuprinzătoare. «Astfel, ne-am încumetat să recomandăm bunăoară *ecstaza intelectuală*, dar afirmăm în același timp că ea implică și nu exclude celelalte metode enstatice»¹³⁵. Mai mult încă, va uza continuu de o logică trină, cu o întreită înfățișare: rațională, mitică și ecstatică. «Nu ne vom feri de a gândi *rațional*, în concepte cu grija elaborate când e vorba de fapte care intră în tiparele preciziei fără echivoc. Nu ne vom feri de a gândi *mitic*, când străbatem zone mai cețoase și mai adânci. Nu ne vom feri de a gândi *ecstatic*, când antinomiile existenței ni se impun cu o insistență de neocolit. Socotim chiar că a da rezultatelor posibile pe temeuri științific-raționale ceva din adâncimea proprie viziunii mitice, și a da viziunii mitice ceva din precizia gândului științific, constituie o sarcină pe care trebuie să o luăm asupra noastră cu toată hotărârea». Spusele sale ar putea singure să-i lămurească pe deplin cazul. Păcat însă că nu au fost luate în seamă atât cât s-ar fi cuvenit.

Aceasta este, din câte înțeleg, alternativa metodologică adusă de Blaga.

Fără ca să excludă sub o acuză de tip doctrinar ceea ce a impus gândirea modernă occidentală, el propune cu multă îndrăzneală și altceva. Relaxează cu totul ideea de metodă, asemeni lui Bachelard și Lupașcu în mediul francez contemporan. Sau asemeni lui Eliade¹³⁶. Aproprie conceptul de limbajul mitic și de dogmă. Preferă o expansiune metodologică maximă, uneori analogă celei de mai târziu a lui Feyerabend sau Culianu. Pune în joc simultan mai multe paradigme de gândire, ca într-un fel de pauză sau de recreație a lor. Practică o logică ternară, cu o ciudată contaminare între cele trei înfățișări ale ei. Se va situa pe o altă cale ce nu mai înseamnă, de această dată încă o metodă de felul celor deja cunoscute, la fel de orgolioasă și solitară ca și celelalte. Dimpotrivă, dacă există o anumită cale și dacă ea este destul de liberă, atunci le regăsește pe celelalte într-un gen de triunghi hermeneutic al gândirii noastre. Conceptul, imaginea mitică și dogma, în accepțiuni neexclusive, compun pentru Blaga acest din urmă triunghi.

Strategii alternative

Credem adesea că alternativa numește pur și simplu o situație nouă sau diferită față de cea existentă deja. Echivalăm în grabă înțelesul ei cu cel al unui al doilea termen. De exemplu, dacă dialectica hegeliană reprezintă o situație dată, replica lui Kierkegaard ar constitui în acest caz

135. *Censura transcendentă*, p. 448.

136. Cf. în această privință Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade* (1978), traducere de Florin Chirișescu și Dan Petrescu, Nemira, 1995, pp. 19-28, 158-162; Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 25-28.

alternativa la Hegel. Sau dacă pozitivismul de proveniență spenceriană ar reprezenta situația dată, hermeneutica și delimitarea științelor spiritului ar fi alternativa modernă față de această situație.

Numai că judecând în acest fel, noi uzăm de o accepțiune absolut improprie a termenului de alternativă. Uităm în fond că alternativa presupune cel puțin doi termeni și că acești termeni nu se exclud, ea numește întotdeauna două posibilități pe care gândirea noastră le are la dispoziție. A te situa în alternativă înseamnă a te vedea în față sau în apropierea celor două căi, a înțelege că poți urma pe oricare din ele fără ca în acest fel să o pierzi complet pe cealaltă. Îți dai imediat seama că deși diferă mult una de alta ele se intersectează din loc în loc și se contaminatează între ele. Nu are nici un sens atunci să alegi în chip definitiv una singură dintre ele și să o respingi cu totul pe cealaltă, socotind-o inutilă sau falsă. Dacă procedezi astfel, desființezi alternativa ca atare.

Ideea de alternativă îți cere să nu te predai în nici un fel unei singure posibilități, să nu te fixezi definitiv pe o singură cale, mai ales că este vorba doar de o cale omenească a gândirii. A te afla în alternativă înseamnă să ai în grijă tocmai bifurcația drumului, să conservi dubla – sau multipla – posibilitate a unei situații de viață. Fiecare din acestea își poate avea justificarea ei, fiecare din ele oferă la un moment dat acel lucru ce rămâne străin celorlalte. Noi putem alege pe oricare din ele, în dependență de un anumit calcul și de intențiile noastre. Dar nu se consumă cu această alegere o logică binară în valorile zero și unu, căci nici una din acele situații nu are pentru noi valoarea zero. Mai mult încă, fiecare din ele o poate întâlni sau reface pe cea care a fost aparent părăsită. Fiecare poate să ducă mai departe, deși cu alte șanse și cu alte riscuri.

Să observăm însă că vorbind despre alternativă și despre dubla posibilitate pe care gândirea noastră poate să o descopere, noi încă numim cea mai simplă situație posibilă. Las deoparte faptul că ea poate lua o formă neconvenabilă, ca în cazul dilemei. Noi delimităm în fond o situație absolut elementară. Numai că aceasta se poate complica oricând, și ne trezim atunci în față cu trei sau mai multe direcții posibile, fiecare din ele cu justificarea sa și cu jocul său greu de prevăzut.

Cum se face prezentă alternativa în paginile de filosofie ale lui Blaga?

Când are în vedere folosirea intelectului nostru, Blaga va căuta să justifice atât folosirea sa enstatică, după principiile clasice ale logicii, cât și cea ecstatică, mult diferită de prima. Nu se va opri la una singură dintre ele, indiferent cât de justă sau cât de simplă ar putea să-i apară prin raportare la un anumit obiect al cunoașterii. La fel va proceda și în legătură cu sensurile posibile ale cunoașterii, numite plus-, minus- și zero-cunoaștere. Sau în legătură cu modurile de limită ale gândirii noastre, cel rațional, cel mitic și cel ecstatic. Nu legitimează unul singur doar, socotind că există situații când trebuie să trecem în chipul cel mai firesc de la unul dintre ele la un altul cu totul diferit¹³⁷. Observă imediat că ele

137. *Censura transcendentă*, p. 448.

se afectează reciproc și devin astfel impure¹³⁸. Acela care încă va crede că urmează, de exemplu, o cale pur conceptuală, este sigur prizonierul unei ficțiuni: el uzează de imagini sau de formule dogmatice *ca și cum* acestea ar fi concepte.

În definitiv, tocmai în aceasta constă mișcarea naturală a gândirii, să se plaseze cu aceeași ușurință în locuri mult diferite unul de altul, în concept sau în imagine, în mit sau în dogmă.

Disponibilitatea lui Blaga pentru situarea gândirii în alternativă rămâne, cred, una din cele mai însemnate resurse ale filosofiei sale. Ea nu a fost însă deocamdată adusă în lumină după măsura însemnătății sale.

Fals discurs asupra metodei

Cele discutate în legătură cu modul mai ciudat în care Blaga își asumă o anumită metodă pot acum să ridice o nouă întrebare. S-a uzat oare, vreodată, în filosofia din această parte a Europei, de o anumită metodă cu toată austeritatea necesară? Și-a asumat vreodată cineva o metodă riguroasă cu toate consecințele ei, sub un gen de fanatism al disciplinei și al regulii?

Nu cred că se poate răspunde afirmativ la această întrebare. Nu cunosc pe nimeni care, cel puțin în acest spațiu lingvistic, să fi urmat o anumită metodă până la capăt, asemeni unui soldat care se supune ordinului primit indiferent de situația în care se află și de riscuri. Cât timp metoda înseamnă disciplină și regulă, ordine severă și calcul, supunere față de concept și față de logica argumentării, este destul de greu să afli aici un filosof care să fi excelat în această privință. Până și cei care au fost destul de atenți la însemnătatea cunoștințelor de logică, este vorba de Cantemir sau Micu, Maiorescu sau Petrovici, Florian sau Noica, până și ei rămân la distanță de exigențele aspre ale metodei. Regimul constrângător al metodei nu a fost întocmai pe placul lor. Au scris despre metodă, așa cum apare ea la Descartes și Spinoza, Leibniz și Kant, și au înțeles asceza de tip tehnic pe care omul modern a trebuit să o accepte. Dar nu au urmat ei înșiși cu suficientă severitate o anumită metodă.

Cantemir, de pildă, îți oferă oricând exemplul de care ai nevoie dacă vrei să susții ideea că în Răsărit limbajul figurat, îndeosebi alegoric, deține o putere pe care cu greu o egalează cel conceptual. Or, a face din alegorie și din subtila ei decriptare o metodă a filosofiei apare deja ca un lucru destul de ciudat. Samuil Micu, un admirabil învățat, nu are forța necesară pentru a trece dincolo de eclecticismul lui Wolff sau al lui Baumeister. Maiorescu migrează ușor între metoda critică, de prelungire kantiană, și cea speculativă, ajunsă prin epigonii lui Hegel într-o versiune

138. „Contaminarea metodică a științei cu spiritul profunzimii mitice, contaminarea mitului cu spiritul de rigoare specifice gândirii științifice – indică încă o cale de urmat. Această toleranță metodologică, cu concesii și adaptări reciproce de procedee, deschide largi perspective și nebanuite posibilități de gând, ce se vor neapărat realiza” (*ibidem*, p. 448-449).

destul de populară. Nu-i este străină nici metoda pozitivă, cu o anumită preferință pentru Spencer, nici cea psihologică sau genealogică, probabil în posteritatea lui Schopenhauer. Dar nu se vede motivat să delimiteze și să impună, în contra direcției de până atunci, un mic tratat asupra metodei. Petrovici scrie mai multe cărți de logică, urmând până la un punct ordinea prelegerilor sale ținute la Universitatea din Iași între 1906 și 1940 (*Teoria noțiunilor*, 1910; *Probleme de logică*, 1911; *Curs de logică*, 1916 etc.). Ele însă nu au indus, în scrierile sale de metafizică sau de teoria cunoașterii, nevoia de a urma în chip disciplinat o anumită metodă. La fel și în cazul lui Mircea Florian, locul metodei îl ia cel mai adesea catalogul unor probleme și soluții, reflexul doxografic. Nu uit însă că el practică la noi un limbaj de o mare austeritate, asemeni celor care fac filosofie în marginea științelor exacte. Avea sigur o anumită dispoziție pentru limbajul conceptual, știa ce înseamnă argumentarea logică și nevoia de exactitate. Dar nu s-a supus cu fervoare unei anumite metode, nu a jurat pe forța singulară a unei tehnici de gândire.

Locul secund al metodei este justificat de Nae Ionescu, la un moment dat, prin însăși distincția pe care o face între tehnica filosofiei și creația filosofică. Prima este comună, cea de-a doua este întotdeauna personală. Cea dintâi se învață, cea de-a doua ține de însăși vocația noastră. «Filosofia nu este un meșteșug, ci o chemare. Ea are fără îndoială o anumită tehnică, un aparat de lucru mai mult sau mai puțin determinat care se poate învăța și care trebuie învățat. Dar partea de creațiune personală – aceasta stă în afară de orice metodă. Ea atârână de bogăția sufletească a fiecăruia dintre noi; de inspirația care se coboară de sus asupra noastră; de durerea chinuitoare cu care anumite probleme se pun și își cer dezlegare; de puterea cu care în fiecare din noi se afirmă necesitatea de a ieși din contingentele vieții, de a ne ridica, dacă nu până la mântuirea noastră, cel puțin până la liniștea noastră»¹³⁹. Cum vedem, a pune preț pe metodă în filosofie înseamnă a o considera pe aceasta o tehnică, un meșteșug, un instrument chiar, asemeni oricărei alte cercetări cu caracter instrumental. Înseamnă să faci din ea o specialitate neutră, o formă indiferentă de competență, adică o profesie în sensul modern al cuvântului. Or, la noi, filosofia este văzută cel mai adesea ca o chemare, o vocație și nicidecum un simplu meșteșug. Ea este situată în proximitatea literaturii, a artelor sau a experienței duhovnicești. Efectele acestei înțelegeri, bune sau proaste, se văd ușor în lipsa de siguranță și de formulă proprie pe care filosofia o cunoaște aici, mai cu seamă în mediile sale academice și universitare.

A face filosofie doar pe cont propriu și doar sub inspirație, asistat de înțelepciunea lui Dumnezeu și în suferință, acest model convine mai curând unui exercițiu pur estetic al filosofiei. Sau unei experiențe întreprinse în vederea salvării sufletului. Probabil că există o filosofie cu privire la care poți accepta că – la limită – se produce în acest fel. Dar

139. *Funcțiunea epistemologică a iubirii*, în «Izvoare de filosofie», I, 1942.

când este vorba de o întreagă tradiție, cu limbajul ei și cu formele sale de comunicare, cu instituțiile care o întrețin, așadar când ai în vedere acest scenariu social al filosofiei, a lăsa totul în seama „inspirației care se coboară de sus asupra noastră” înseamnă a te plasa, ca și părinții pustiei din primele secole creștine, în afara istoriei de acum.

Să nu credem din cele spuse că Nae Ionescu a ignorat cu totul ideea de metodă. Doar că i-a dat un alt înțeles, mai puțin tehnic sau obiectiv, mai liber. Intuiția și puterea personală de a vedea o definesc în noul ei înțeles. „Toate eforturile mele de a înțelege și interpreta evenimentele politice se sprijină pe o metodă precisă. Ea are ca punct de plecare eliminarea conceptului de cauzalitate mecanică din explicarea întâmplărilor și înlocuirea lui prin cel al corelației organice... Metoda aceasta procedează prin identificare de structuri și apelează, ca atare, în primul rând la intuiție, la puțința de a vedea. Asta nu e chiar așa de ușor. Asta cere o anumită maturitate în observație, o anumită experiență, și mai ales renunțarea la orice personalism și la orice pretenție – așa de inerentă iluminismului – de a crea realitatea prin jocul logic al rațiunii.”¹⁴⁰. Ceea ce i se refuză intelectului, anume pretenția de-a accede la realitate prin jocul său logic, este transferat intuiției. Firește că acest mod de a înțelege sensul metodei nu este general, însă el rămâne simptomatic pentru filosofia din această parte a Europei.

Figura lui Noica impune oricărui exeget o situație ceva mai aparte. Probabil ca și în cazul lui Blaga de altfel, sau ca și în cel al lui Eliade. Excelent cunoscător al filosofiei moderne și al consecințelor pe care metoda le poate avea, Noica optează pentru o filosofie comprehensivă. Ceea ce exersează în chipul cel mai firesc cu puțință este în fond o hermeneutică, mai precis o hermeneutică a formelor simbolice și a experiențelor noastre esențiale. Nu este vorba însă de accepțiunea ei tehnică, metodologică, asemeni celei impuse de Dilthey. Ci de o hermeneutică suficient de liberă și cu margini indecise, un exercițiu dezinvolt și rafinat al comprehensiunii. Noica optează pentru logica lui Hermes, așa cum singur o descrie în cunoscutele sale scrisori filosofice. Deși este capabil ca pușini alții de asceză, de o disciplină cu intenție paideică, edificatoare, deși cultivă ideea gravității cu privire la întrebările filosofiei și face loc regulii severe în chiar formele noastre de libertate, Noica nu delimitează o anumită metodă. El nu face din aceasta un caz, o probă într-adevăr decisivă.

Ar fi putut să spună cu privire la hermeneutica sa exact ceea ce a spus și Eliade, anume că nu a încercat să-i dea o formă sistematică, ci doar să o practice cât mai bine cu puțință, să o illustreze în manieră practică¹⁴¹.

140. *Introducere la problematica dramaturgiei române*, în „Est-Vest”, I, nr. 1, 1927.

141. „Dans mes travaux, j'ai essayé d'élaborer cette herméneutique; mais je l'ai illustrée de façon pratique, sur la base de documents. Il me reste maintenant, à moi ou à un autre, à systématiser cette herméneutique.” (*Fragments d'un journal*, p. 556). A se vedea în această privință și Scrisoarea lui Eliade către Culiănu, ce însoțește versiunea în limba română a scrierii lui Ioan Petru Culiănu, *Mircea Eliade* (1995).

Metoda, atât cât se poate vorbi în acest caz despre o metodă, se identifică în cele din urmă cu o practică, mai precis cu un exercițiu al gândirii. Regulile ei vor fi de obicei nescrise, refăcute mereu în dependență de ceea ce apare necomun, uneori încălcate și iarăși descoperite în mișcarea concretă a gândirii¹⁴². Știm că tratatul său publicat în 1981, anume *Devenirea întru ființă*, se deschide cu o *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, elaborată de altfel mult mai devreme, în preajma anului 1950. Acolo discută despre situația comprehensivă numită cerc hermeneutic, despre sensul unor table categoriale, neutralitate și orientare în gândire, ca și despre înțelesul unor locuri de limită ale gândirii, cum sunt «ființă» și «devenire», «devenire întru devenire» și «devenire întru ființă». Revăzând toate acestea, îți poți face o idee justă în legătură cu felul în care gândește Noica și cu temele sale predilecte. Asemeni *Scrisorilor despre logica lui Hermes*, paginile amintite pot valora în felul unui discurs neconvențional asupra metodei. Doar că termenul de metodă nu mai deține acum aproape nimic din pretențiile sale carteziene.

Acolo unde nu s-a produs un discurs asupra metodei nu aveau cum să apară nici reacții fulminante împotriva metodei. Autori ca Thomas Kuhn sau Paul K. Feyerabend, ultimul publicând în 1975, cum se știe, *Against Method (Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge)*, nu se ivesc decât într-un mediu saturat de exercițiul metodei. La fel se întâmplă și în ceea ce privește metafizica, obligată în alte medii culturale să suporte deconstrucția întregii sale tradiții, sau cu teoria cunoașterii, supusă unei examinări logice radicale.

În acest caz, ce anume se petrece dincoace? Se va rămâne oare în această formulă simplă și seacă a rejecției (*nici, nici*), sau apare totuși posibilă o variantă pe măsura ereziilor istorice din acest spațiu? Cred că am putea să delimităm, pentru felul în care se face filosofie aici, trei formule sub care s-a încercat asumarea metodei.

Una dintre ele, cea mai slabă de altfel, constă în a relua din gândirea occidentală ceea ce deține încă o anumită autoritate. Metoda critică, de extracție kantiană, dar și cea speculativă, impusă de Hegel, sau modul comprehensiv de a gândi, exersat în posteritatea lui Nietzsche, îndeosebi acestea și-au aflat la noi continuatori mai mult sau mai puțin fericiți. Heliade și Rădulescu-Motru ilustrează destul de bine această primă situație.

pp. 7-9; vezi de asemenea și pp. 19-28, 128-129); Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, 1980, pp. 25 sq.; Sorin Antohi, *Hermeneutica și antimetodologie. Note despre Mircea Eliade ca epistemolog*, în «Echinox», XX, 1988, nr. 2-3, pp. 10, 22.

142. În acest sens, dar cu privire la hermeneutica lui Eliade, s-au făcut deja o serie de considerații întru totul juste. «O hermeneutică *in statu nascendi*, mai bine spus *in actu*, construită progresiv pe măsură ce exegeza textelor înaintază. O metodă de tip *work in progress* elaborată concomitent cu problemele ce-i sunt puse și pe care le rezolvă. O hermeneutică actualizată și constituită în chiar actul elaborării sale. O astfel de hermeneutică este nemetodologică (în sens de neprogramatică), nedogmatică. Ea numai devine, se precizează, se completează pe parcursul actualizării sale. O metodologie deschisă care se desfășoară doar în conformitate cu premisele și dinamica sa interioară» (Adrian Marino, *op. cit.*, p. 28).

Există însă autori care consideră că ideea de metodă, ca și cea de gândire tehnică sau conceptuală, suportă performanțe și excese doar în lumea occidentală. Crainic sau Ionescu, dincolo de inegalitatea lor filosofică, iar mai târziu Anton Dumitriu¹⁴³, au căutat să acorde diferenței dintre cele două tradiții europene un înțeles radical. În analogie cu puterea metodei ei vor situa experiența ca atare a gândirii, cel mai adesea o experiență cu caracter nemijlocit, sensibil. Doar că aceasta din urmă nu produce neapărat efecte tehnice sau civilizatorii și nu transformă istoria într-o afacere bine calculată. Așadar, metoda, cât este totuși acceptată, înseamnă acum o practică și nu un concept, o atitudine și nu o logică a cercetării. Ea devine o practică trăită a gândirii, o experiență analogă celei estetice.

Să nu credem însă că această din urmă situație este cu totul lipsită de anumite ciudățenii. Dimpotrivă, ele există, luând uneori o formă de-a dreptul scandalosă. Cei care, de exemplu, iau pe cont propriu ideea de libertate metodologică nu sunt ocoliți de întâmplarea, cumva eroică, de a descoperi procedee sau tehnici care, în alte părți, și-au încheiat deja un ciclu de existență. Ei află atunci, de exemplu, că orice hermeneutică presupune o mișcare circulară a gândirii, sau că orice limbaj deține un cod și că acesta din urmă necesită anumite reguli etc. Cu alte cuvinte, reinventează roata. Sau ajung în condiția celor care fac proză fără să o știe: dezvoltă adesea o anumită hermeneutică fără ca să-și propună acest lucru și fără ca să-și ghideze teoretic efortul interpretativ. Iar când cineva este atent doar la rezultatul unei interpretări și nicidecum la procesul de interpretare, el repetă într-un alt plan situația omului aflat în faza primară a vieții economice: produce doar bunuri, asemeni naturii inocente, nu însă și moduri sau mijloace cu care să producă acele bunuri. În acest caz, el se condamnă să trăiască într-o economie simbolică relativ închisă, bazată pe troc, pe darurile naturii și pe iluzia autosuficienței istorice.

Cea de-a treia situație o ilustrează autori ca Blaga și Eliade, Vulcănescu și Noica, fără a fi singurii ce pot fi invocați în acest loc. Ei trec dincolo de acea proastă disjunctie ce a nevrotizat destui intelectuali din estul Europei: tradiție sau occidentalizare, experiență trăită sau metodă cu caracter tehnic. Falsă în datele ei și negativă prin gestul voinței care exclude, această disjunctie a fost lăsată în urmă de cei amintiți. Soluția lor este acum cea a alternativei: gândirea poate exersa atât metoda cât și meditația de tip confesiv, atât conceptul cât și alegoria. Mai mult încă, ea nu rămâne în exercițiul a doi termeni opuși sau aparent opuși. Ci va regăsi mereu un fel de triumfi al înțelegerii sau al comprehensiunii sale. Despre acest lucru vorbește Blaga în diviziunea *Censura transcendentă* din studiul omonim, sau Eliade, în prima secțiune din *Imagini și simboluri*, la fel Noica, în *Scrisori despre logica lui Hermes*. Soluția la care ajung acești interpreți o cred cu totul însemnată, oarecum de respirație mult mai largă. Ea este oricând demnă de interesul nostru, indiferent că

143. În pagini precum cele din *Orient și Occident*, 1943, studiu reluat într-o nouă versiune sub titlul *Culturi eleate și culturi heracleitice*, Cartea Românească, 1987.

trăim în Est sau în altă parte a continentului. Ar putea fi comparată cu unele soluții similare la care s-a ajuns, pe o cale diferită, în spațiul cultural iberic sau în cel polonez¹⁴⁴. Sesizăm bine acum că nu mai este vorba de o confruntare dramatică și crispată cu un alt mod de a face filosofie, nici de excluderea a ceea ce s-a dovedit eficient într-un alt mediu al gândirii europene.

Așadar, sub aspectul metodei șansele filosofului de aici pot fi ușor întrevăzute. El poate să accepte și să preia una din metodele deja impuse în Occident după 1600. În acest caz, va face de cele mai multe ori figura unui epigon străin. Deopotrivă însă, el poate să refuze ori să ignore sensul tehnic al metodei. Nu va vedea în aceasta o experiență crucială a omului de astăzi. Plasându-se singur într-o istorie diferită de cea occidentală sau în utopie, el așteaptă ca timpul ce vine să-i justifice propria diferență. Există însă și o altă soluție, prezentă la cei care au devenit sensibili la ideea de expansiune și toleranță metodologică (expresiile îi aparțin lui Blaga). Aceștia din urmă au cu siguranță alte șanse de a accede la un spațiu mai larg al comunicării.

Dincolo de riscurile ce-i pândesc pe toți cei care experimentează, să observăm că deocamdată discursul asupra metodei nu și-a aflat aici misionari pasionați. Și nu cred că timpul ce urmează mai rezervă cuiva un astfel de rol. În această privință, a probei pe care metoda o constituie, omul european a trecut de mult timp dincolo de episodul captivității sau de cel al exodului.

Motivul fondului abisal

După această scurtă excursie metodologică, să revenim la scrierile lui Blaga.

Două dintre ele, anume *Censura transcendentă* și *Diferențialele divine*, refac pur și simplu scenariul modern al metafizicii. Numai că,

144. Am în vedere o serie de interpreți care s-au impus în cultura spaniolă la începutul acestui secol, precum Miguel de Unamuno (*Vida de Don Quijote y Sancho*, 1905) și José Ortega y Gasset (*Meditaciones del Quijote*, 1914). Alternativa iberică, îndeosebi prin raportare la -filosofia vieții- și la -filosofia existenței-, devine cunoscută o dată cu generația de intelectuali de la 1898. Opțiunea lor pentru -eroismul absurd- (Unamuno) sau pentru ideea rațiunii vitale (Ortega y Gasset) se anunță pe continent ca o replică vie a unei culturi aparent marginale.

Răspunsul polonez la ceea ce se petrece în filosofia acestui secol pare mai bine structurat și mult mai viguros. Se investește enorm, din punct de vedere intelectual, în acele domenii care corespund modului tehnic de a gândi (logică matematică și semiotică, cercetarea limbajului științific și teoria informației). În corespondență cu acestea, câteva mari proiecte de ontologie insistă pe o variantă nominalistă și deopotrivă *reistă* de înțelegere. Kazimierz Twardowski, un precursor al fenomenologiei, și Jan Lukasiwicz, Kazimierz Ajdukiewicz, cu convenționalismul său radical, Tadeusz Kotarbinski, cerând la un moment dat să se lase deoparte din limbă numele care nu desemnează lucruri individuale sau clase de lucruri, la fel Alfred Tarski și Andrei Mostovski, toți aceștia propun dezvoltări inedite ale filosofiei analitice, fenomenologiei sau praxiologiei. Remarcabilă este, și în cazul lor, o anumită voință de libertate metodologică, doar că orientată în domenii mult mai tehnice și mai exigente ale gândirii.

lucru puțin ciudat, el este adus acum în apropierea cosmogoniei, iar problema ființei în proximitatea celei a „genezei lumii”. Totul se petrece ca și cum am avea de-a face cu o replică foarte târzie la cartea *Facerii* sau cu o lectură metafizică a ei.

Ceea ce a fost văzut altădată ca rațiune a celor existente nu mai este înțeles de Blaga în felul substanței sau al esenței ca atare. Dimpotrivă, gândirea are în vedere acum tocmai imposibilitatea ei de principiu în a determina un anumit fundament. „Factorului metafizic absolut i se pot da multe nume: prezent sub o mie de măști, el răspunde la orice apel. Ținem să-l denumim deocamdată cât mai abstract, cât mai algebric. Prin abuz metaforic, imaginația metafizică i-a zis pe rând când „substanță”, când „eu absolut” când „rațiune imanentă”, când „Tată extramundan” când „Inconștient”, când „Conștiință” etc. Oricât de variate, nu există o incompatibilitate absolută între aceste nume date factorului originar. Din parte-ne, îl vom indica printr-un termen mai alb, mai neutru, care se raportă la toți acești termeni pestriți și metaforici ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice. Să-l denumim simplu și cumsecade: Marele Anonim.¹⁴⁵ Autorul este convins că numindu-l astfel nu-l numește de fapt în nici un fel. Este ca și cum i-ar spune „cel fără de nume”. Toate celelalte nume ale factorului metafizic sunt convenționale. Cum afirmă Blaga, „mitic putem numi acest loc și „ființă”. Dar aceasta înseamnă că tot ce s-a gândit până atunci sub numele de ființă este pus deodată în chestiune. Ca să se poată numi în continuare astfel, ele urmează să fie justificate, să facă transparentă o formă de posibilitate a lor. De pildă, dacă ființa înseamnă totuși ceva, urmează a fi văzut ce înseamnă acest ceva și ce anume face cu puțință înțelesul său.

Acest mod de a pune problema pare să fie de proveniență critică sau kantiană. Numai că Blaga împinge cumva la limită totul, punând între-barea *cum este posibil ceva anume?* până și cu privire la ceea ce nu suportă nici un fel de întrebare. Dinspre Kant, el orientează înțelegerea noastră către un mod ce amintește de cel propriu patristicii târzii. Căci exact în mediul acesteia a fost pus în chestiune ceea ce părea până atunci în afara oricărei chestiuni: esența ca atare a celor existente, adică însăși *ousía*. Aceasta nu mai are înțelesul a ceva liber sau absolut. Întru totul liber nu este acum decât izvorul ei, adică ceea ce justifică numele și proveniența sa. Din termen prim sau ultim, *ousía* ajunge acum o problemă a gândirii, adică un termen ce urmează a fi el însuși justificat. Metafizica datului ultim, pe care gândirea patristică a știut să o pună cu totul în discuție, va fi acum din nou subminată.

Aproape toate enunțurile pe care Blaga le formulează cu privire la factorul metafizic vor fi de obicei enunțuri negative. Ne va spune atunci că acest factor nu are un nume sau un singur nume, nu se oferă gândirii noastre pozitive, nu se poate determina logic, „se apără pe sine și toate misterele derivând din el”, nu suportă inițiativa noastră cu privire la însăși natura sa etc. El anunță în definitiv prezența unei cenzuri transcendente,

145. *Censura transcendentă*, Introducere, p. 449.

limita în absolut a ceea ce poate fi gândit sau spus. Vom înțelege atunci că sub numele său se face resimțit, în ultimă instanță, ceva asemeni unui fond abisal. Exact acesta este locul survenirii unor date pe care noi le socotim de obicei inițiale. Cu privire la cele ce există, primară este tocmai survenirea lor și nicidecum substanța sau esența lor. În limbajul patristic, prin Dionisie de exemplu, s-a vorbit în acest sens despre *hyperousia*, ceea ce este mai presus de ființă sau de esență.

De aceea probabil, pentru Blaga, tot ce stă ca rațiune de ființă a lucrurilor nu mai comportă înțelesul temeiului sau al esenței, așa cum aflăm în tradiția occidentală de la Leibniz la Heidegger. Problema unui fundament ontologic al celor ce sunt și tematizarea sa lasă acum locul unei alte instanțe metafizice. Blaga îi spune «fond abisal» sau «fond anonim», întrucât, fără a se determina el însuși ca temei, originează în cele din urmă orice temei posibil.

Dar acest fond anonim, cum îl numește Blaga, comportă un element cu totul straniu prin actele sale profund negative și contradictorii. Sunt acte într-un fel denaturante, incompreensibile, ceea ce ar justifica până la un punct ideea transcendenței negative¹⁴⁶.

Pe de o parte, fondul anonim descoperă omului o maximă îndepărtare, aceea limită față de care o alta mai fermă sau mai însemnată nu este de conceput. Stă în asimetrie totală cu lumea creată, într-o permanentă disanalogie cu ceea ce există. El suspendă continuu actele sale creative, ca și cum Tatăl și-ar diminua la maximum posibilitățile teogonice de teama a ceea ce el însuși poate produce, de teama Fiului sau a creației sale. Manifestă, în acest fel, acte creatoare cenzurate și inofensive, deficitare sau incomplete, o geneză de impas, *à rebours* sau în răspăr¹⁴⁷. Acest peisaj cosmogonic, așa cum este descris de Blaga, apare cu totul extravagant, teribil chiar. «Voința Marelui Anonim nu prezintă analogii cu voința omului, sau cel puțin ea are alt sens: ea nu este de-a dreptul plâsmuitoare sau constructivă, ci categoric eliminatorie. Dacă reproducerea totală este expresia naturii divine înseși, atunci voința Marelui Anonim este prin excelență o facultate „denaturantă”. Orice act creator al Marelui Anonim trebuie socotit de fapt ca generare sau procreare denaturată, până la nerecunoaștere, prin radicală mutilare anticipată».

Pe de altă parte, fondul anonim desfășoară o dialectică absolut paradoxală, dacă dialectică poate fi numită aceasta. Își anunță prezența prin chiar ceea ce-l face cu totul absent. Se arată atât doar cât este perfect ascuns. Este numai în măsura în care nu este. Indecidabilul *est et non est* îl caracterizează desăvârșit. Nu cred că acest mod perfect paradoxal – adică dogmatic – în care este văzută manifestarea sa este de extracție hindusă. Deși se pot stabili anumite relații între felul în care autorul înțelege misterul și censura transcendentă cu ceea ce aflăm în tradiția

146. Cf. ceea ce am cautat să delimitez în *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, Iași, 1994, secțiunea a treia («Reprezentări ale transcendenței negative»), pp. 101 sq.

147. Cf. *Diferențialele divine*, pp. 69-78.

upanișadica¹⁴⁸, diferențele rămân esențiale. În cazul lui Blaga, locul unei anumite dialectici, chiar și antinomice, îl va lua până la urmă o formă evidentă de apofatism. Tocmai acesta rămâne propriu fondului anonim, adică rațiunii mai presus de orice rațiune – ca să calchiez o formulă prezentă în limbajul patristic.

Dacă vom raporta această metafizică la alte viziuni în care este prezentă ideea fondului abisal¹⁴⁹, constatăm în cazul lui Blaga sentimentul acut al alterității absolute, al acelei diferențe care se descoperă dintru început ca absolută. Fondul abisal, anonim, se manifestă în primă instanță ca negativitate potențată în absolut. El devine limita ca atare, prezentă astfel în chiar actul cu desăvârșire liber al său. Blaga avea să spună, de altfel, că gestul instanței anonime este într-o anumită privință demoniac, de unde impresia că ne-am găsi la periferia unui fond demonologic¹⁵⁰. Dumnezeu-Demon despre care vorbește Blaga readuce acum în atenție ideea transcendenței negative, dar nu în sensul obișnuit al acestui din urmă cuvânt. Nimic din toate acestea nu poate fi asimilat cu ceea ce aflăm de pildă la Berdiaev, pe de o parte, sau la Jaspers și Marcel, pe de altă parte. Ceea ce anunță Blaga, traducând metafizic un anumit sentiment al transcendenței, se situează acum între figura unui Christ juridic, judecătorul în absolut despre care aflăm vorbindu-se în tradiția occidentală, și Christul nevrozat al misticilor ruși.

Există la Blaga, așadar, o sensibilitate acută, patetică aproape, a alterității absolute. Omul o recunoaște pe aceasta atunci când sesizează faptul că finitudinea sa își are sursa în altă parte, în ceea ce Blaga numește «censură transcendentă». Limita cunoașterii noastre nu mai este propriu vorbind o limită și nu are un caracter subiectiv, omenesc¹⁵¹. El constată deopotrivă prezența unui element demoniac, negativ sau contradictoriu, în chiar constituția ființei¹⁵². Tocmai de aceea Blaga simte nevoia să explicitizeze îndeosebi diferența radicală dintre cele temporale și izvorul lor abisal, disanalogia lor, limita și finitudinea acestei lumi. Totul survine

148. Procedează în acest fel Sergiu Al-George, în *Arhatc și universal*, ed. cit., p. 254 sq. Cf. și Dan Petrescu, *Tentatio Orientis interbellica*, în Al. Zub (coord.), *Cultură și societate. Studii privitoare la trecutul românesc*, București, 1991, p. 399.

149. De recunoscut în tradiția ce leagă *Upanișadele* de gândirea lui Acārya Sankara (în jurul secolului VIII) sau, în cultura occidentală, la Meister Eckhart și în scrierile celor care-l revendică până târziu. Cf. Rudolf Otto, *Mistica Orientului și mistica Occidentului*, cap. I (cu privire la apropierea celor două metafizici), în traducerea lui M. Grădinaru și Fr. Michael, Septentrion, Iași, 1993.

150. *Diferențialele divine*, p. 66.

151. *Censura transcendentă*, pp. 447-454.

152. «Marele Anonim a implantat generos cunoașterii individuate postulatul, imperativul necondiționat al „adevărului integral”... Totuși Marele Anonim n-a îngăduit realizarea acestui elan spre adevăr decât în ideea negativ a misterului. Orice altă cunoaștere e disimulare, prin censură, a transcendenței... Ce rost are așezarea noastră între pintenii acestui imperativ și frânelor acestui refuz – e greu de spus... Este Marele Anonim, așa cum se manifestă el în această determinare antinomică a cunoașterii individuate, pură divinitate, o ființă demoniacă, sau ceva intermediar? Ne găsim aici în delta unei revărsări în ultimele noianuri ale problematicii – pe care braș vom naviga?» (*Censura transcendentă*, p. 542-543).

ca discontinuitate în economia întregului, ca fractură și non-similitudine. Ducând ideea puțin mai departe, el sesizează în definitiv tocmai starea de exil a acestei lumi, pe de o parte, și elementul straniu al instanței abisale, pe de altă parte. Cum ni se spune în *Diferențialele divine*, lumea devine posibilă numai întrucât Dumnezeu își cenzurează liber posibilitățile sale ultime.

Să ne amintim că Duns Scottus și Occam, aflați sub influența traducerii în latină a scrierilor lui Dionisie, ajung la o înțelegere destul de ciudată a ființei absolute. Situația omului nu motivează deplin opera divină, creația și întruparea nu au ca scop punctual răscumpărarea noastră, ci rămân insondabile pentru noi. Între voința lui Dumnezeu și voința omului, distanța se păstrează nelimitată. Dumnezeu nu crează această lume conform puterii sale absolute. *Potentia absoluta*, cum distinge Occam, este nelimitată, ea justifică atât ceea ce voiește să facă El cât și ceea ce nu voiește să facă. Puterea sa absolută se rezolvă într-o infinitate de lumi posibile, numai că aceste lumi nu devin neapărat și reale. Lumea dată corespunde acelei puteri ale lui Dumnezeu pe care el și-a limitat-o prin chiar legile sale. Cu alte cuvinte, această lume se naște în actul prin care ființa absolută își limitează, pentru o clipă, propriile sale puteri.

Cred că Blaga se situează în proximitatea câtorva mari repere ale gândirii răsăritene, precum Dionisie sau gnosticii târzii. El intră astfel în dispută cu scriitorii răsăriteni, îi află pe aceștia ca posibili interlocutori și devine comparabil cu ei în măsura în care se plasează în același orizont istoric al gândirii. Știm deja că de la învățații capadocieni și Dionisie, la Grigorie Palama și mai târziu, Răsăritul a manifestat o predilecție aparte pentru o temă cum este cea a abisului divin. Autorul *Trilogiilor* regăsește acest loc al reflecției într-un limbaj apropiat de cel al gânditorilor amintiți. El va vorbi atunci despre fondul anonim sau abisal al lumii și despre «diferențiale divine», cu acea disanalogie radicală pe care ele o realizează. Deopotrivă, discută despre individuație și persoană, cu posibilitatea situării acesteia din urmă în orizontul unor date ce transcend în absolut totul.

Nu sunt puțini cei care constată predilecția pentru un anumit mod de a gândi și pentru anumite reprezentări sau motive în această parte a Europei. Astfel, s-a vorbit mult despre teologia abisală a tradiției neopatrstice; la noi, o va numi astfel Dumitru Stăniloae. Ea explicitează cum totul îndreaptă în ultimă instanță către ceea ce este mai presus de existență și de ființă. Acest «mai presus de orice» va fi desemnat cu ajutorul prefixului grecesc *hyper*. Nu doar existența și natura lucrurilor este acum depășită, ci deopotrivă ființa lor și ființa în genere, adică *ousia*. Termenul folosit pentru a numi acest atopos, un loc ce nu poate fi el însuși determinat, este *hyperousia*. În *Teologia mistică*, Dionisie invocă pentru început Trinitatea Sfântă, cea care se descoperă a fi mai presus de natură, mai presus de binele ca atare și chiar de cele divine (I.1). Când tinde să realizeze comuniunea cu însuși Izvorul Vieții, omul va resimți profund îndepărtarea sa absolută, faptul că acesta nu înseamnă absolut nimic din cele sensibile sau din cele inteligibile. Mai târziu, Simeon Noul Teolog avea să vorbească despre «adâncul Duhului ca un

abis de nesfârșite ape luminoase, imagine ce va fi reluată de interpretii și scriitorii laici din acest spațiu.

Cele trei locuri ale comprehensiunii ce revin mereu, anume faptul-de-a-fi-mai-presus-de (*hyper*), non-identitatea sa cu esența (*ousia*) celor existente și nedeterminarea sa absolută (*abyssos*), îndreptătesc vorbirea despre o metafizică abisală a Răsăritului.

Regimul speculativ al cuvântului

Există însă și un alt loc al întâlnirii lui Blaga cu tradiția răsăriteană, și acesta ar putea fi de o însemnătate mult mai mare decât credem. El privește înțelegerea ca atare a categoriilor și a numelor, folosirea metafizică a cuvântului și sensul metaforei.

În această privință, Blaga pare a fi destul de aproape de cei care au practicat în timp o constantă subversiune a conceptului. Ne amintim că de la Cantemir la Pârvan s-a manifestat aici o adevărată slăbiciune pentru limbajul figurat, alegoric în special. Puțini sunt cei care se abat de la această regulă, precum Micu (Klein) și Conta. Nu mă voi opri la motivațiile acestui fapt și nici la efectele sale în timp. Ci doar semnez această înclinație pentru limbajul neconceptual, în vecinătatea evidentă a literaturii și a textului religios. În unele cazuri, imaginea și alegoria tind pur și simplu să se substituie conceptului¹⁵³. Alteleori, ele populează în egală măsură unul și același limbaj, cum ușor întâlnim la Heliade sau la Pârvan.

Am văzut că Blaga este conștient de inegalitatea conceptului cu reprezentarea sau cu imaginea, inegalitate care asigură, în alte medii culturale, o delimitare exigentă a discursului filosofic de oricare altul. Preferă totuși concurența ludică a lor în unul și același limbaj. El solicită în una și aceeași frază atât conceptul cât și mitul, atât imaginea cât și dogma. Conceptul nu se mai vede împins în eclipsă, ci el participă la un gen de conspirație cu alegoria sau cu mitul. Când ele intersectează, se naște metafora. Mai exact, tocmai atunci survine ceea ce Blaga numește „metaforă revelatorie”. Prin urmare, metafora nu mai înseamnă acum o

153. În traducerea pe care Nicodim Locusteanu o face, în 1928, scrierii *Sacrosanctae scientia indepingibilis imago*, se păstrează această prevalență a limbajului alegoric. Voi relua, ca ilustrare, un singur fragment din deschiderea primei diviziuni a scrierii. -Nenorocitul intelect omenesc prins în valea mizeriilor, în creasta îndoielilor și în negura lucrurilor ce nu se pot cunoaște, iar lumina imaterială, copleșită de bezna materială a corporalității, încătușată de lanțurile indisolubile ale simțurilor și aproape cu desăvârșire prăbușită în nesațiul ignoranței și nevoindu-se ca să explice pe cel creat din cel necreat, pe cel vremelnic din cel etern, nimicul din ființă, muritorul din nemuritor și – ce lucru mai îndrăzneț să spun? – pe cel mort din viață, și să facă să lucească razele luminii proprii pentru priceperea celor de cunoscut, muncit de ideea de unde să înceapă și către care țel să se îndrepte, mie, care stăteam la îndoială cu neliniște și îngrijorat cum să mă urc și să înaintez de la creatură la creator, de la acum la eternitate, de la accident la esență, de la nimic la ființă, de la muritor la nemuritor și de la moarte la viață, pe când stăteam astfel pe gânduri îmi ieși în cale un amic sincer și tovarăș credincios....

figură retorică alături de oricare alta, cum ar fi antifraza sau metonimia. Ci ea pretinde un înțeles nou, o cu totul altă forță a limbajului¹⁵⁴. Această întrebuintare diferită a limbajului ar putea fi situată în analogie cu ideea de persuasiune, sau chiar cu cea a sensului anagogic. La fel cum în tradiția hegeliană conceptul speculativ nu anulează locul conceptului logic, ci doar îi conferă un alt sens în mișcarea rațiunii, la fel și dincoace, metafora revelatorie nu expulzează din gândirea noastră conceptul, ci îl aduce între granițe mai puțin ferme.

Este greu de spus dacă noul dispozitiv lingvistic asigură sau nu conceptului mai multă libertate, efecte într-adevăr noi. Un lucru însă devine acum cât de cât clar, anume că înțelesul metaforei pe care-l forjează Blaga este destinat unui alt regim al gândirii, speculativ sau metafizic.

Să nu uităm că Blaga ajunge să vorbească despre fondul abisal al existenței uzând nu atât de concepte propriu-zise cât de capacitatea limbajului nostru de a transfera totul într-un alt plan al semnificației. O spune singur în primele pagini din *Diferențialele divine*, când scrie că uzează «de un metaforism mai elaborat și mai distant în raport cu imediatul», și aceasta întrucât survenirea în prezență a lucrurilor este «un proces care nu are nici un echivalent simetric în lumea empirică». Cum se știe, în *Geneza metaforei și sensul culturii* va explicita îndeosebi sensul metaforei revelatorii, cea care – ea singură doar – poate avea acces la adevăratul nume al lucrurilor. Metafora revelatorie este văzută de Blaga într-un mod analog celui în care, în *Corpus areopagiticum*, aflăm vorbindu-se despre simbol sau despre nume. Ea descoperă ceva anume prin faptul că modifică însuși sensul acelei realități la care se referă. Cu alte cuvinte, ea realizează o translație, un transfer de sens (gr. *metafêro*, a duce dincolo) și conduce către un alt orizont al existenței¹⁵⁵. Or numele emerg, în ceea ce dețin ele originar, din acele acte prin care fondul abisal se face prezent în timp și în lume.

Așadar, totul s-ar cere înțeles în analogie cu ceea ce aflăm în vechea tradiție patristică, pentru care numele aparțin divinității înseși, fiind puteri sau energii al acesteia. «Numele divine vorbesc nu atât despre predicția divină, cât despre doxologia divină» (Andrew Louth). Noi îl numim pe Dumnezeu atunci când căutăm a-l slăvi (*hymneîn*) și o facem folosindu-ne de acele nume pe care El însuși le-a revelat. Numele ce i le atribuim îi aparțin în absolut, ca moduri sub care El însuși se descoperă. Ele nu sunt, așadar, doar atribute ce i s-ar potrivi lui Dumnezeu și pe care mintea omenească le aproximează, cum s-a crezut la un moment dat în Evul

154. Blaga speculează, ca să spun așa, etimonul grec al acestui cuvânt. *Metaphora* a fost tradus în latină cu *translatio*, iar verbul *metaphero*, cu *transfero*. «Metaphoram quam Graeci vocant, nos translationem, idest, domo mutuatum verbum quo utimur, inquit Verrius» (Metafora, numită astfel de Greci, iar de noi, transpunerea sensului, adică un cuvânt se folosește într-o haină de împrumut, spune Verrius), apud Du Marsais, *Despre tropi*, Univers, 1981, p. 225, n. 177.

155. *Geneza metaforei și sensul culturii*, pp. 350-354.

Mediu occidental¹⁵⁶. Propriu vorbind, noi nu dăm nume lui Dumnezeu, nu-l numim, nu-i acordăm anumite nume, ci pur și simplu recunoaștem numele pe care singur și le dă, folosim acele nume revelate de El însuși. Blaga acceptă în parte această viziune patristică asupra numelor. Dar o va traduce după exigențe metafizice: a folosi numele juste ale lucrurilor înseamnă a descoperi sensul de existență al acestor lucruri. Mai mult încă, numele care devin metafore trec acest sens într-un alt plan al realității și îi conferă o libertate maximă. Este ceea ce va spune Blaga în legătură cu metaforele numite de el «revelatorii», probabil punctul cel mai greu de atins în folosirea numelor.

De altfel, anonimatul instanței metafizice pe care o invocă Blaga te obligă să revezi ceea ce spune Dionisie în *Despre numele divine*, I, 5-6, chiar dacă mult mai importantă devine acum diferența dintre cele două situații de interpretare. Oricum, atunci când este vorba de natura fondului anonim, Blaga recunoaște prezența a ceva cu totul incomprehensibil în el însuși¹⁵⁷. Una din întrebările pe care le ridică în aceste pagini este «ce putem afirma cu privire la natura însăși a Marelui Anonim?». Spunând doar că această natură este perfect antinomică, răspunsul nu atinge natura ca atare a ceea ce a fost pus în discuție. Autorul înțelege acest lucru și încheie într-o manieră destul de sceptică. «Ne surprindem gândul șovăind într-o zonă care nu e de cuprins decât ca mister, căruia îi putem da cel mult relieful ce i se cuvine, dar care depășește putințele logice ale înțelegerii». Apofatismul său tinde acum să devină radical. De aceea, nu se va referi nemijlocit la natura ca atare a fondului anonim, ci doar la ceea ce face ea cu putință, la felul în care ea singură ni se descoperă.

Analogia cu Dionisie (din *Despre numele divine*, VII. 3) se va păstra în continuare. Noi îl cunoaștem pe Dumnezeu, ne spune Dionisie, așa cum ni se descoperă El însuși, dar El nu este în natura Sa așa cum ni se descoperă nouă. În ființa sa, adică în ceea ce este mai presus de natură și de ființă, Dumnezeu «nu este înțeles, nu este rostit și nu este numit». De unde, justificarea teologiei apofatice sau negative, cum este ea numită adesea. La fel și pentru Blaga, numele celor existente, înțelesul lor, devine posibil printr-o inițiativă care nu mai este a omului. El se face prezent ca «disimulare, prin censură, a transcendenței». Tocmai de aceea numele nu mai numesc acum în chip convențional ceva anume. Dimpotrivă, ele reprezintă efectul de ordine în existență al unor energii inițiale, numite de Blaga «diferențiale divine». Exact acestea devin treptat forme și diferențe ale existenței, asemeni «vocilor» lui Porfir, cu tot ce constituie ele în timp.

156. *Denys the Areopagite*, cap. 2, Cassel Publisher Limited, London, 1989. A se vedea și capitolul 5, în deschiderea căruia se spune că «Dionisie nu vorbește despre numele lui Dumnezeu ca simple calități sau epitete pe care noi le atribuim lui Dumnezeu, ci ele sunt numele cu care noi Îl mărim, Îl slujim sau Îl laudăm (în grecește, *hymneîn*)». Cf. și *Însemnări cu privire la scrierile areopagite, însoțite de o interpretare la «Teologia mistică»*, postfață la Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, Institutul European, Iași, 1993, pp. 155-188.

157. *Censura transcendentă*, pp. 539-543.

Discursul metafizic își asumă astfel un sens mai curând neproblematic, neconceptual, sens ale cărui dificultăți sunt într-adevăr imense. Aporia, în accepțiunea greacă a termenului, ca și paradoxul, frecventează întruna acest gen de discurs. O face îndeosebi atunci când gândirea orientează către ceea ce înseamnă mister, nu neapărat în înțelesul religios al termenului. Acesta din urmă, misterul, se cere doar recunoscut sau presimțit în faptul prezenței sale – și nicidecum tematizat logic. El nu poate constitui o problemă, ca și absolutul de altfel, sau ca și ceea ce numim Dumnezeu. Ca să vorbești de problema misterului înseamnă acum să comiți o elementară *contradictio in adjecto*. Probabil că în acest mod urmează a fi înțeles un anumit loc din *Eonul dogmatic* în care Blaga anunță o metafizică aptă a se întemeia nu doar pe concepte abstracte, «ci și pe plâsmuiri ale unei gândiri mitice». Discursul conceptual și cel mitic sunt invocate acum în egală măsură, lucru nu lipsit de o anumită dificultate sau ciudățenie.

În fond, Blaga avea să cultive cu bună știință această dublă sau întreită față a limbajului său. El tinde să creadă, la un moment dat, că totul se leagă de o disponibilitate timpurie a sa, regăsită o dată cu primele sale lecturi filosofice. Inițial fusese, după propria sa mărturisire, nefiresc de religios, ca să ajungă apoi să susțină ceea ce doar un ateu ar fi făcut. Citește din Conta și din Bergson, dar va fi atras mai mult de felul în care scrie Swamy Vivekananda¹⁵⁸. Nu înseamnă însă că se va plasa vreodată într-o singură tradiție a gândirii, ci el se face locul unei adevărate conspirații hermeneutice, marcată de comunicarea neîntreruptă dintre limbajul conceptual și cel mitic. Este ceea ce află în cultura din această parte a Europei o zonă oarecum mai liberă și deopotrivă riscantă.

Metafizica pe care Blaga o propune, ca și comprehensiunea ce-i este proprie, nu intră în concurență cu acele proiecte ivite în alte tradiții, ea nu se anunță la modul adversativ față de altele. Este motivul pentru care nu poți spune că o astfel de metafizică este mai justă sau mai puțin justă decât altele. Dimpotrivă, ea nu face decât să actualizeze o altă față sau o altă posibilitate a gândirii europene, cu premise vizibile în scrierile patristice și în efectele de mai târziu ale acestora. Ignorând în continuare această dublă înfățișare a culturii europene, uităm în fond întregul pe care ea dintotdeauna îl aproximează.

158. Cf. Mircea Eliade, *Convorbiri cu Lucian Blaga*, în culegerea de studii *Lucian Blaga – cunoaștere și creație*, ed. cit. p. 492.

DISPONIBILITATEA PENTRU TEORII ALTERNATIVE

Există cărți care îți dau posibilitatea unor judecăți mai clare asupra filosofiei produse într-un anumit spațiu istoric. Acesta este cazul unor reeditări¹⁵⁹, al unor traduceri din limba română în limbile de circulație¹⁶⁰ sau al unor antologii și dicționare¹⁶¹. Dintre acestea, unele au dovedit că dețin un caracter mai insolit în peisajul scriptural de la noi.

O primă constatare pe care o poți face privește felul în care au fost privilegiate sau, dimpotrivă, lăsate în umbră anumite zone ale gândirii filosofice. Vorbind simplu și sec, aproximativ o treime din numărul acelor cărți ce pot fi socotite fundamentale în filosofia românească privesc nemijlocit cercetarea faptului de cultură și a celui de spiritualitate, cu o trimitere specială la sensibilitatea estetică și religioasă a omului. Urmează, ca frecvență și extensiune a unor cercetări, studiile de metafizică și de ontologie, un fapt oarecum surprinzător pentru cultura în care ne situăm. Vin apoi, cu o pondere destul de însemnată, studiile de filosofie a condiției umane (filosofie socială, antropologie și filosofie a istoriei). Abia după acestea poți situa, urmând același criteriu exterior reflecției filosofice, cercetările de logică și de teoria cunoașterii.

Nu este chiar întâmplător faptul că logica matematică, neclasică, dar și epistemologia, filosofia juridică sau analiza limbajului au fost aici mai slab reprezentate, cel puțin până spre mijlocul acestui secol. Ele solicită, cum știm, un limbaj apropiat celui din științele exacte și, nu mai puțin, aplicații cu un caracter destul de tehnic. Or, e greu să regăsești o aplecare specială față de matematici la cei care au avut preocupări de filosofie în intervalul modern al culturii din estul Europei. Știm bine că dincolo, în Occident, reperele într-un fel absolute ale filosofiei moderne (Descartes și Pascal, Spinoza, Leibniz și Kant) au adus cercetarea filosofică în

159. Din Lucian Blaga și Constantin Noica, Mircea Eliade și Nichifor Crainic, Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu, Vasile Băncilă sau Ernest Bernea, multe din ele capabile să ne schimbe complet o mai veche imagine asupra felului în care s-a scris aici filosofie.

160. Este cazul scrierilor lui Blaga, câteva din ele traduse în franceză de Jessie et Raoul Marin, Mariana și Georges Danesco, în colecția «L'âge d'Homme», Lausanne, începând cu 1988; apoi Noica, cu scrierea *De dignitate Europae*, 1988, în limba germană de Georg Scherg, la Editura Criterion; iar mai târziu, s-au întreprins traduceri din scrierile lui Gabriel Liiceanu și Andrei Marga, Andrei Pleșu și Ilie Pârvu, așa cum îmi sunt cunoscute lucrurile acum.

161. Așa cum este *Dicționarul operelor filosofice românești*, coordonatori Ion Ianoși, Vasile Morar, Ilie Pârvu, Dragan Stoianovici, Gheorghe Vlăduțescu, apărut la Humanitas, 1997, 317 p.

proximitatea celei matematice sau a celei științifice. Discursul filosofic a comunicat intim cu cel al științelor riguroase. Este ceea ce marchează definitiv limbajul filosofiei, motivele mari ale acesteia și o anumită pretenție a ei (ca știință pură sau absolută, cum se va spune de la Kant la Hegel, sau ca știință riguroasă, *als strenge Wissenschaft*, cum va socoti Husserl). În estul Europei, vecinătatea bună a filosofiei a constituit-o mai degrabă, atunci când a fost să fie, reflecția asupra istoriei sau asupra limbii, teologia și morala.

Dar poți ușor recunoaște, în acest spațiu cultural, o anumită dispoziție pentru un gen de hermeneutică aplicată sau practică. În cazul nostru, această hermeneutică a fost exersată de autori ca Blaga și Nae Ionescu, spre a fi apoi mult extinsă de continuatorii lor (în special de Eliade, Vulcănescu și Noica).

După 1920, se anunță aici trei nume extrem de active în zona faptului de cultură și a celui public. Ele tind să redescopere o anumită tradiție de idei, eventual să genereze altele noi. Am în vedere pe Ion Petrovici, Lucian Blaga și Nae Ionescu, dincolo de inegalitatea lor filosofică și de acele rezerve care au fost enunțate cu privire la anumite scrieri ale lor. Exact acești trei autori fac dovada unor multiple disponibilități, iarăși inegale, sub raport filosofic, literar și religios. Impresionantă rămâne însă posteritatea lui Nae Ionescu – dacă avem în vedere pe toți cei care i-au audiat cursurile și au reținut modul liber și absolut nou în care și-a expus cele mai neașteptate idei. Petrovici îndrumă pregătirea unor importanți interpreți, cum este Petre Andrei. Iar Blaga este urmat în câteva privințe de Vasile Băncilă și, parțial, de Mircea Eliade și Ernest Bernea.

De triada amintită mai sus putem apropia o alta, cu efecte însă mai curând academice sau scolastice: Rădulescu-Motru, Negulescu și Florian. O modalitate distinctă de a face filosofie, aparent neinfluentă, se anunță o dată cu Petre Andrei și Mihai Ralea, deschisă însă și altor nume, precum Nicolae Bagdasar, Eugeniu Speranția și Dan Bădărău. Spun *aparent* neinfluentă, întrucât o serie de cercetări noi în teoria culturii, în filosofia de tip pragmatic sau în antropologie pot oricând să-i reactiveze aici.

Intellectualul român care a făcut filosofie s-a văzut justificat să vorbească în numele a două table de valori sau a două tradiții spirituale, una răsăriteană și o alta occidentală¹⁶². De cea dintâi îl leagă inevitabil limba în care s-a născut și sentimentul apartenenței la o istorie destul de ciudată. De cea de-a doua îl apropie inițierea în filosofie și opțiunea pentru modernitatea europeană. Se consumă astfel un gen de sciziune profundă a conștiinței sale culturale. Dedublarea pe care o suportă poate lua și alte forme: situare în mentalul creștin și, deopotrivă, o sensibilitate manifestă pentru simbolismul necreștin (Blaga), argumentarea explicită a unor valori moderne și, în același timp, revenirea neașteptată la motive

162. Încerc acum să înțeleg faptul, puțin mai ciudat, că un Moise primind tablele legii ar trebui să arate aici cu totul altfel. Nu ar privi, urcând muntele, într-o singură direcție, nu ar auzi o singură voce și nu ar aduce în mâinile sale o singură tablă de legi. Probabil că totul ar fi serios dedublat, aproximativ ca într-o oglindă care nu-ți mai lasă posibilitatea să spui ce anume este real și ce este doar o simplă imagine.

premoderne (Eliade și Noica), opțiunea pentru o istorie de tip european și, nu mai puțin, recunoașterea unor moduri de viață neeuropene. Eliade sau Al-George, ca să numesc doar doi interpreți, pot ilustra destul de bine această din urmă alternativă.

Dar această dublă față a filosofului român ar putea fi regăsită și în alt mod. Nu este greu să ne dăm seama că precursorii mari în materie de filosofie vor fi aflați mai curând în afară decât înăuntru. Până și profesorii deveniți între timp celebri, precum Petrovici sau Nae Ionescu, îi învață pe cei din apropierea lor că filosofia importantă se află dincolo – fie în spațiul modern al lumii occidentale, fie în intervalul patristic răsăritean. Numai că omul căruia i se adresează toți aceștia rămâne înăuntru, de unde situarea sa inevitabilă la frontiera a două sau mai multe lumi simbolice. Reluând o parabolă mai veche, am putea crede că aici încercă a rămas continuu tocmai figura tatălui și nu cea a fiului, risipitor sau vitreg fiind înaintea de toate tatăl însuși.

Nu mai puțin, aproape toți gânditorii români importanți au stat sub semnul unei duble filiații a ideilor filosofice. Suficient de evidentă a fost mai întotdeauna, ca fond al unor tematizări, filosofia modernă occidentală. Kant și Nietzsche dețin o poziție cheie în această privință. Mai puțin evidente, dar nu mai puțin însemnate, rămân tradiția neoplatoniciană și cea patristică. Să ne amintim în acest loc de ceea ce spune Blaga într-o însemnare târzie, anume că datorează destul de mult lui Kant, dar la fel de mult lui Dionisie și Părinților răsăriteni.

Am observat într-un alt loc un anumit privilegiu, la noi, al filosofiei culturii și al cercetărilor cu privire la faptul de spiritualitate. Cum s-ar putea explica acum acest privilegiu?

Aș aduce mai întâi în atenție faptul că aici avem de-a face cu o gramatică diferită a culturii, o altă structură a ei. Elementul științei și cel tehnic au manifestat până nu de mult o evidentă slăbiciune. Datele unor științe ale naturii, cele tehnice, ca și cele ale științelor juridice, au pătruns mai greu sau mai târziu în gramatica acestei culturi. Gândirea s-a retras atunci în cercetarea faptului de spiritualitate și a zonei date de *humanaiora*. În locul unei epistemologii extrase în marginea științelor s-a făcut filosofie a istoriei și a culturii, cu o diferență de limbaj oricând evidentă. Sentimentul întreținut a fost că reflecția asupra faptului istoric nu este complet dependentă de un anumit limbaj conceptual. Ea apare gânditorului de aici ca un domeniu mai liber sau mai relaxat, ceea ce nu înseamnă că este lipsită de orice rigoare.

Ar trebui avut în vedere, apoi, cum s-a înțeles deja, rolul greu de egalat pe care îl joacă la noi criticii literari, mai cu seamă acei critici care impun o anumită direcție culturală. În fiecare generație apăreau /aici/ unu-doi critici care dobândeau un prestigiu imens și ale căror directive privind orientările literare erau considerate de mulți judecări asupra opțiunilor valorice ale societății și chiar comentarii de autoritate asupra ritmurilor și modelelor dezvoltării sale. Discursul criticii literare subsuma adesea dezbaterile socială, căutările filosofice, judecățile de valoare și chiar opțiuni politice (în subtext). Aceasta fiindcă în interiorul culturii

române valorile estetice au păstrat un rang și un prestigiu superioare valorilor politice sau etice¹⁶³. Mă gândesc la ceea ce au însemnat aici, atât pentru faptul literar cât și pentru cel filosofic sau public, Maiorescu și Iorga, Lovinescu, Ibrăileanu sau Călinescu. Se poate vorbi, în acest sens, de un *model Maiorescu* în cultura românească, așa cum a și argumentat la timpul său Ion Petrovici. O astfel de situație a făcut ca estetica – și cu aceasta, filosofia culturii – să reprezinte un gen de refugiu nobil, elevat, pentru intelectualul român.

Dar cu totul semnificativă îmi apare, cu privire la zona mentală în care ne situăm, disponibilitatea filosofică pentru teorii alternative. Este vorba de elaborarea unor teorii ce propun alte explicații sau valori decât cele consacrate în filosofia occidentală, fără a le exclude în vreun fel pe acestea din urmă. Teoriile alternative propun modele diferite de înțelegere și reprezentare, a căror eficiență poate să devină comparabilă cu a celor deja impuse. Blaga, de exemplu, va argumenta că în paralel cu acea cunoaștere bazată pe logica aristotelică urmează a fi regăsită o formă de cunoaștere mult diferită, care acceptă paradoxul și antinomia, formula dogmei în ultimă instanță. El o numește, cum știm, cunoaștere luciferică sau ecstatică. Obiectul acesteia îl constituie în cele din urmă lumea misterelor (în același limbaj imprecis), încât ea se constituie ca o adevărată topografie a datelor noastre esențiale¹⁶⁴. Într-un mod asemănător vor gândi și alți interpreți ai fenomenului cultural.

Cu alte cuvinte, astfel de teorii ne propun reprezentarea unor lumi alternative, ceea ce înseamnă altceva decât reprezentarea unor lumi noi sau a unor lumi doar posibile. În raport cu sensibilitatea și gândirea noastră, lumile alternative pot fi socotite toate la fel de reale. Sau, eventual, la fel de aparente. Iar relevanța lor se manifestă destul de liber, ea acceptă o anumită concurență, dar nicidecum excluderea unora de către altele. Inegalitatea lor nu o dă acum distanța dintre ceea ce este real și ceea ce este doar posibil.

Ni se aduc astfel în atenție experiențe simbolice relativ diferite decât cele legitimate în spațiul occidental. Și sunt preconizate, cu privire la ele, alte metode sau căi de cunoaștere, așa cum aflăm la Blaga (cunoașterea de tip luciferic) sau la Mircea Florian (în legătură cu structura de tip recesiv a unor fenomene), la Ștefan Lupașcu (în legătură cu principiul

163. Autorul vine, în același loc, cu o anumită explicație a fenomenului sesizat.

«O societate profund divizată între fidelitatea instinctivă față de tipare existențiale arhaice și status, pe de o parte, și impulsuri raționaliste, contractuale și modernizatoare, pe de altă parte, putea accepta că discursul estetic oferea un teren neutru acceptabil. Critica literară era destul de logică și destul de individualizată pentru a satisface o parte, și totuși (prin însăși natura sa) era implicată în armonii organice și tradiții ale frumosului astfel încât să satisfacă și o altă parte a nevoilor comunității» (Virgil Nemoianu, *Mihai Șora și tradițiile filosofice românești*, postfață la Mihai Șora, *Despre dialogul interior*, Humanitas, 1995, p. 223).

164. Cf. Vintilă Horia, *Préface à une rénovation*, în Lucian Blaga, *L'Éon dogmatique*, traduit du roumain par Jessie et Raoul Marin, Mariana et Georges Danesco, «L'Âge d'Homme», Lausanne, 1988.

terțiului inclus) sau la Eliade (în hermeneutica formelor simbolice tradiționale). Deopotrivă, intervin reprezentări mult diferite ale faptului de existență, altele decât cele impuse prin metafizica modernă occidentală. O scriere cum este *Teoria undulațiunii universale*, pentru secolul trecut, sau *Devenirea întru ființă*, pentru deceniile din urmă, sunt elocvente în acest sens. Aș aminti în acest loc faptul că un logician de marcă, anume Petre Botezatu, a propus o altă topografie a logicii (a unei „logici naturale”) și un alt mod de a privi operațiile decisive ale gândirii noastre.

Este posibil ca disponibilitatea gânditorului de aici pentru teorii alternative să fie un fel de șansă – să spunem speculativă – pe care el și-o acordă singur în fața unor situații istorice cel mai adesea neconvenabile.

DISCIPOLI, MAGIȘTRI ȘI ERETICI

Testamentul kantian al filosofiei

În posteritatea lui Maiorescu, adică după plecarea la studii în străinătate a foștilor săi studenți (Rădulescu-Motru, Antoniadă, Petrovici și alții), gândirea kantiană avea să domine fără nici un fel de rivalitate mediul filosofic românesc. Acest lucru, ce are sigur o sursă în discuțiile purtate la ședințele *Junimii*, nu și-a aflat încă o explicație pe măsura efectelor și a duratei sale.

Semnele acestei întoarceri decisive către filosofia kantiană – și post-kantiană – sunt vizibile încă din jurul anului 1889, ca și cum, după moartea lui Eminescu, ar fi dus mai departe un mesaj ascuns în pagini cum sunt cele care compun *Sărmanul Dionis*.

Rădulescu-Motru își va trece licența în filosofie, în 1889, cu teza *Realitatea empirică și condițiunile cunoștinței*, în care discută și admite fără rezerve apriorismul kantian. Rămas un timp în apropierea lui Wundt, el își va susține doctoratul în filosofie, la Leipzig, cu o disertație intitulată *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität* (Cu privire la geneza teoriei lui Kant asupra cauzalității în natură, 1893). Publică în timp o serie de scrieri în care filosofia kantiană este văzută în chipul cel mai explicit ca decisivă pentru metafizica și epistemologia acestui secol: *Știință și energie*, 1902; *Valoarea științei*, 1906; *Puterea sufletească*, 1908; *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, 1912. Pe măsură ce anii trec, îndeosebi după 1910, discipolul de la distanță al lui Kant se transformă în instanță didactică și doctorală. El va simți acum că poate să-l explice pe Kant în întregime și cu o deplină claritate. Îl transformă neîntârziat în materie de școală și-l preia în lecțiile sale de teoria cunoașterii și de logică, ținute la Universitatea din București timp de aproximativ trei decenii (1909-1940). Constată astfel că în paginile lui Kant nu se poate sta mult timp fără o minimă distanță protectoare.

Ce se întâmplă în continuare cu profesorul nostru de filosofie kantiană?

El va înțelege că poate relua singur din corpul Criticilor exact ceea ce-i va susține doctrina „personalismului energetic”: ideea de persoană, ca și cea de conștiință activă, cu autonomia sa morală și cu resursele sale profund creatoare. În intervalul dintre *Elemente de metafizică* (1912) și *Personalismul energetic* (1927), cel care a explicat altora doctrina kantiană devine acum autorul unei noi doctrine. De altfel, Kant, cu scepticismul său ascuns, predispune orice interpret serios la o formă sau alta de erezie. Schisma de tip doctrinar va fi dusă de Motru la capăt. El nu mai

acceptă din Kant decât modul critic de a pune o anumită problemă și câteva idei cu valoare de *Hintergrundkenntnisse*: existența unor propoziții sintetice a priori în științe, unitatea conștiinței omenеști etc. Va căuta însă argumente cu care să respingă supoziția «conștiinței transcendente», de pildă, spre a susține că în act se află continuu doar o conștiință reală, personală. Ideea de persoană – cu o interesantă carieră de la învățații creștini încoace – ajunge acum fundamentală. Kant poate fi lăsat în urmă, sau cel puțin așa crede autorul «personalismului energetic». În prefața la *Lecțiile de logică*, scrisă în 1942, Rădulescu-Motru va putea să spună că în timp s-a tot îndepărtat de apriorismul kantian și că a căutat astfel să-și afle o cale proprie. Cum vedem, din negativitatea acestei distanțe se va naște în cele din urmă o alternativă locală la doctrina kantiană, lucru simptomatic pentru omul din acest spațiu.

De la un discipolat de tip livresc s-a trecut, așadar, la susținerea unor prelegeri cu caracter doctoral. Iar de aici, prin abatere, la articularea unei doctrine diferite, fără a mai lua în seamă acum disimetria flagrantă dintre cele două filosofii. Drumul pe care-l urmează Motru în raportarea sa la Kant nu este deloc singular. Antoniade și Petrovici îl vor reface în felul lor propriu. Tocmai de aceea îl socotesc asemeni unui epigraf la modul în care testamentul kantian al filosofiei este revendicat în spațiul nostru.

Nu este Rădulescu-Motru singurul exeget care se vede obligat să procedeze în acest fel atunci când este vorba de filosofia modernă europeană. Intenții asemănătoare anunță la noi și Antoniade, Petrovici sau Negulescu, ca să amintesc aici doar câteva nume de referință. Fie că acordă lui Kant un spațiu privilegiat în prelegerile lor, fie că încearcă să radicalizeze anumite date ale filosofiei kantiene, toți aveau să resimtă obligația majoră de a începe cu Kant și de a reveni mereu la Kant. Gestul lor va fi refăcut, cel puțin în parte, de Florian și Bagdasar, Speranția și Noica, iar mai târziu, de Mircea Flonta sau Ilie Părvu¹⁶⁵.

Nu mai poate nimeni să ignore acum evidența acestui continuu recurs la filosofia kantiană. El a devenit aici un gen de exigență necondiționată a gândirii. În măsura în care gândirea dorește să exploreze zona filosofiei, eventual să devină filosofică sau conceptuală, ea se vede obligată să reia problemele și distincțiile lui Kant. Deși nu va rămâne supusă lor, ea se vede lipsită de orice șansă dacă nu le privește măcar o dată cu seriozitate. De unde, îndemnul cunoscut – *es muss wir auch auf Kant zurückgegangen werden*, o parafrază în fond la cunoscuta spusă a unor neokantieni precum Otto Liebmann. Nu uit un anumit amănunt din *Précis de décomposition*, anume că atunci când Cioran scrie fragmentul *Adieu à la philosophie* și numește motivele pentru care va socoti filosofia

165. Cf. în acest sens Ion Petrovici, *Kant și cugetarea românească*, în «Revista de filosofie», vol. X, 1924, nr. 1-2; I.E. Torouțiu, *Immanuel Kant în filosofia și literatura română*, București, 1925; Nicolae Balca, *Opera lui Kant în limba română*, în «Revista de filosofie», vol. XXI, 1974, nr. 6; culegerea de studii *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția «Criticii rațiunii pure»*, coordonatori Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Radu Pantazi și Ilie Părvu, București, 1982.

ca inefficientă sau de-a dreptul inutilă, el invocă numele lui Kant. Chiar și pentru cel care ajunge să resimtă vanitatea imensă a propozițiilor filosofice, Kant rămâne numele ca atare al filosofiei.

De aceea, doresc să formulez acum o anumită întrebare în legătură cu situația deja descrisă și să încerc un posibil răspuns la această întrebare:

De unde preferința pentru Kant?

Cum ne putem explica astăzi aplecarea unor gânditori și interpreți români pentru filosofia lui Kant? De ce tocmai Kant atrage mai mult, cel puțin de la jumătatea secolului XIX încoace, și nu Hegel sau Schopenhauer? De ce Kant și nu Nietzsche?

Nu e greu să remarci această preferință pentru ideile lui Kant, chiar și în prelucrarea lor infidelă de către epigoni sau doxografi târzii. Doar că motivația acestui fenomen a luat ușor forma unui simplu apolog. Totul se reduce atunci la afirmații de felul celor pe care ni le smulg întâmplările absolute, divine chiar. Numai că a justifica revenirea la un anumit gânditor spunând că el este unic sau revelatoriu în această istorie, de-a dreptul divin, înseamnă să te predai unei mistici profane: poți crede atunci că te sustragi cu totul condiționării timpului sau anumitor tipare și prejudecăți ale acestuia.

Cât de cât serioasă îmi apare însă explicația pe care o dă fenomenului în discuție critica literară din jurul anului 1890. Ea este reluată într-un studiu semnat de Vasile Goldiș, anume *Pesimismul în poeziile lui Eminescu*. Aflăm acolo spunându-se că pesimismul sistematic, de felul celui eminescian, s-a născut doar în posteritatea lui Kant. Punerea în discuție a fundamentelor (a ceea ce autorul crede că înseamnă însăși temelia lumii-), ideea că nimic nu mai poate fi luat ca atare sau că orice dat în sine este un concept negativ, această idee de origine kantiană va exercita o adevărată seducție în anumite medii istorice. Ipoteza de mai sus și-a avut însă de timpuriu criticii ei, considerându-se că mai curând Schopenhauer ar fi putut genera o astfel de dispoziție sumbră și nicidecum Kant. De altfel, nu se poate vorbi în sensul propriu al cuvântului de un pesimism kantian. Această din urmă formulă, deși șocantă și atrăgătoare prin violența asociației celor doi termeni, poate fi oricând pusă în discuție. Kant, în fond, nu neagă posibilitatea cunoașterii și nici nu deplânge vreun rău imens care ar fi atins ființa omenească sau istoria noastră. El doar pune în chestiune anumite date, cum ar fi cele ale rațiunii omului, și conștientizează limitele lor inevitabile. Cât privește starea de fond a gândirii lui Eminescu, nu pesimismul o definește pe aceasta ci mai curând o formă nouă, târzie, de scepticism. Eliade și Culianu, în câteva din studiile lor, au înțeles foarte bine acest lucru.

În posteritatea lui Kant este într-adevăr posibilă conștiința sceptică. Dar posibilă este și o interpretare pragmatică a datelor gândirii noastre,

de felul celei pe care au întreprins-o după 1900, Hans Vaihinger, iar la noi, Eugeniu Sperantia.

Interesantă va rămâne și explicația propusă mai târziu de Ion Petrovici, în articolul *Kant și cugetarea românească* (1924). Filosofia lui Kant ajunge să fie mult revendicată exact atunci când spațiul nostru cultural este dominat de o direcție critică. Acest lucru a devenit exemplar abia în cercul de idei al *Junimii*, ca să se refacă până târziu prin cei care continuă ideile junimiste. Spiritul filosofiei kantiene răspunde unei orientări critice în cultură, indiferent că este vorba de literatură sau istorie, metafizică sau filologie. Acest mod de a judeca lucrurile poate fi regăsit mai târziu la Mircea Florian, pentru care critica rațiunii înseamnă înainte de toate un mod critic de a gândi. Kant aduce în cultura europeană cercetarea atentă a premiselor unei filosofii, a postulatelor ei fundamentale. El solicită analiza critică a oricărui gen de supoziții, examinarea acelui prealabil ce susține deopotrivă gândirea științifică și cea filosofică a unui anumit timp. Tocmai acest lucru face ca scrierile lui Kant să exercite o imensă atracție în anumite medii intelectuale.

Când Rădulescu-Motru simte nevoia să revină la Kant, și o face în dese rânduri, constată că el acordă o șansă nouă ideii de persoană. Așa cum știm, ideea de persoană cunoaște în spațiul răsăritean o tematizare destul de extinsă, dovedindu-se într-un fel mai însemnată decât multe altele. Este posibil ca o anumită tradiție greacă și deopotrivă cea patristică să susțină aici însemnătatea ei. Teologia răsăriteană a fost întotdeauna sensibilă la această idee și, deopotrivă, la delimitarea justă a faptului de spiritualitate. Or, Kant înseamnă – pentru Rădulescu-Motru, de pildă – regăsirea intenției personaliste în gândirea modernă. Filosoful german circumscrie un alt înțeles al conștiinței, meditănd în special asupra autonomiei și actelor sale.

Urmează din cele spuse mai sus că poți sesiza un interes cu totul aparte pentru gândirea kantiană în cel puțin trei medii ale gândirii: sceptic, critic și personalist.

Doar că aceste trei medii nu sunt niciodată singurele. Apoi, există autori care iau pe cont propriu inițierea într-o anumită tradiție filosofică sau într-un anumit limbaj. Să adaug și faptul că lectura lui Kant se face adesea într-un mod destul de ciudat, oarecum mai personal și fără o atenție egală față de diferitele secvențe ale discursului său. Exact la această situație mă voi opri puțin în cele ce urmează.

Intenții sub care se face lectura lui Kant

Cum am văzut, apropierea de filosofia kantiană se realizează în varii moduri și sub cele mai neașteptate condiționări sau libertăți. Câteva intenții de fond pot fi totuși delimitate – cel puțin în cazul acelor autori care le-au dat o formă scripturală mai extinsă și explicită.

Aflat între 1922 și 1926 la studii în străinătate, la Universitatea din Berlin, Nicolae Bagdasar audiază îndeosebi prelegerile celor care l-au

aprofundat îndelung pe Kant. Este vorba de Heinrich Maier, Arthur Liebert, Alois Riehl și alții. Frecventează ședințele cunoscutei societăți care a făcut din Kant un nou continent filosofic, anume *Kantgesellschaft*, la care veneau interpreții noi ai gânditorului german. Se apropie, prin scrierile acestora, de fenomenologia lui Husserl, iar în 1926 își susține doctoratul cu teza *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert* (Conceptul de valoare teoretică la Rickert). Efectele acestei inițieri vor fi vizibile până la sfârșit în scrierile sale. Bagdasar expune și interpretează pe Kant într-o antologie filosofică (*Filosofi străini*, 1934), apoi în *Teoria cunoștinței. Expunere sistematică și critică* (1941-1942) și în alte studii, traduce *Critica rațiunii pure* și o însoțește cu un important studiu introductiv și un glosar kantian.

Toate acestea ne vorbesc până la urmă despre o modalitate scolastică sau tehnică de inițiere în filosofie. În definitiv, se realizează o simplă formă de discipolat, cea în care importantă devine tocmai disciplinarea gândirii noastre. Discipolatul despre care este vorba acum are un caracter scolastic și livresc. Maestrul propriu-zis va fi Kant însuși, cu scrierile sale și cu exegezele sau interpretările pe care le-a făcut posibile în timp. Cum un adevărat maestru în propria limbă și în cultura filosofică a țării de origine nu era de găsit, s-a căutat, în chipul cel mai firesc pentru un intelectual român, unul în afară. Or, pentru mulți dintre cei care riscă în zona filosofiei, Kant reprezintă maestrul ca atare. A pătrunde în limbajul filosofiei și în sfera problemelor ei a însemnat, pentru toți aceștia, explorarea disciplinată a scrierilor lui Kant. Unii dintre ei vor rămâne doar discipoli, netrecând de acest prag al inițierii, alții devin magistri și acceptă că rostul lor este să expună cât mai clar cu putință învățătura lui Kant. Așa s-a întâmplat cu Nicolae Bagdasar. Discipolatul de tip scolastic vine să explice astfel, cel puțin în parte, orientarea unor intelectuali români către scrierile lui Kant și ale interpreților săi autorizați.

Să observăm însă că pentru alți autori, Kant se face prezent într-un mod mai ascuns sau mai voalat, ca și cum relația nemijlocită cu filosofia sa nu ar fi esențială. Acesta este cazul lui Mircea Florian. El nu a pretins niciodată că paginile lui Kant îi ghidează drumul în filosofie, deși a dedicat gânditorului german studii speciale și extinse. Dar felul în care scrie, austeritatea expresiei sale și nevoia permanentă de a face distincții, exercițiul conceptual și intenția analitică a gândirii sale, metoda urmată, toate acestea ni-l arată foarte aproape de succesorii târzii ai lui Kant. Cum singur spune, nu tezele unui maestru sunt în definitiv hotărâtoare, ci felul său de a gândi, metoda și anumite reflexe în argumentarea sa.

Cred că într-o situație asemănătoare se află la noi și Petre Andrei. Experiența sa scolastică descrie un episod cu valoare de simptom pentru ceea ce se va petrece la noi în gândirea acestui secol. Din decembrie 1920 și până în aprilie 1921, Petre Andrei ține ca profesor suplinitor, la Universitatea din Iași, un număr de 28 de prelegeri asupra filosofiei kantiene. Cel care-l cheamă în acest scop, după ce-l ajută să obțină o bursă de studii în Germania, este Ion Petrovici, magistrul și îndrumătorul

său, el însuși atras de timpuriu de filosofia lui Kant. Elaborează cu multă grijă aceste lecții, urmărind apoi întreaga evoluție a filosofiei occidentale de la Kant la Schopenhauer. Punctul său de plecare, anume *Critica rațiunii pure*, va fi și cel la care el revine constant de-a lungul întregii cercetări. Alți autori germani, Hamann și Herder, Jacobi, Reinhold și Schulze-Aenesidemus, devin doar simple «reacții la filosofia kantiană». Tot ceea ce va spune interpretul cu privire la un alt gânditor modern, indiferent că e vorba de Humboldt sau Fichte, Hegel sau Schleiermacher, este funcție de o anumită idee a lui Kant. În definitiv, Kant se vede acum transformat într-o obligație primă și ultimă a gândirii, a celei filosofice înainte de toate.

Nu este o simplă întâmplare faptul că un întreg curs de filosofie modernă este dedicat lui Kant și apoi întregit de un altul referitor la posteritatea sa. Când discută despre modul în care poate fi înfățișată istoria filosofiei, Petre Andrei va opta pentru o expunere critică și culturală a problemelor filosofiei. Remarcă singur faptul că acest mod este de inspirație kantiană, Windelband și Dilthey reușind deja să-l impună. Din felul în care expune chestiunile tratate în *Critica rațiunii pure*, înțelegi că această carte induce o inegalabilă dorință de clarificare și de analiză. Gândirea kantiană îi apare ca o gândire aptă să decidă permanent pentru ea însăși, să asume întotdeauna un concept sau o distincție, o idee sau chiar o soluție doctrinară. Ea ar putea fi comparată din acest motiv cu cea a lui Socrate¹⁶⁶. Deopotrivă, o dată cu Kant își face loc în cultura europeană o filosofie conceptual-constructivă, sistematică. Formula aparține lui Fr. Paulsen, dar exact acest lucru îl va urmări în prelegerile sale Petre Andrei. El va socoti că este important să regăsim atât conceptul lui Kant cât și modul în care autorul înaintează pe baza unor argumente raționale. Cu această credință, Petre Andrei va înfățișa în chipul cel mai clar temele mari ale filosofiei kantiene, ca să urmărească apoi ecoul lor și noile interpretări pe care le-au atras.

Mai târziu, când va elabora scrieri importante în teoria valorii sau a faptului social, dispoziția sa intelectuală va fi cea a unui kantian discret și retras, nedeclarat. Faptul din urmă este sesizabil până și în acele pagini dedicate valorilor religioase și experienței mistice¹⁶⁷. Limbajul conceptual pe care uneori îl supralicitează, logica severă a argumentării și sobrietatea unor considerații îl apropie de o tradiție care, deocamdată, se leagă de numele lui Kant.

166. «Kant a apărut într-un moment critic pentru filosofie. După cum în antichitate Socrate și-a formulat cugetarea sa din nevoia de a da o directivă spiritului de decepționat de diferitele sisteme filosofice care se contraziceau și se combăteau, tot așa Kant apare în momentul când raționalismul și empirismul produsese o mare dezorientare în spirite, ducând filosofia într-un adevărat impas». Cu această mențiune se deschide, în decembrie 1920, cursul lui Petre Andrei despre filosofia kantiană.

167. M-am referit la acest lucru în articolul *Despre ceea ce depășește înțelegerea noastră* (apărut în volumul *Centenar Petre Andrei*, Iași, 1991, pp. 60-71). Titlul articolului reia cu aproximație unul din enunțurile lui Petre Andrei cu privire la experiența religioasă ca atare.

Despre posibilitatea unei alternative la tradiția kantiană

Așadar, poți recunoaște cel puțin două intenții mari sub care se petrece apropierea de gândirea kantiană: inițierea discipolară – adică disciplinată – în filosofie și exersarea unui discurs conceptual, critic sau auster.

Dar există în aceeași privință și o a treia situație, deosebit de interesantă prin consecințele ei. Ea este proprie spiritelor eretice, celor care fac dovada unor suficiente resurse pentru apostazie. Nu o simplă îndepărtare de Kant are loc în acest caz, ci situarea într-o alternativă la Kant – oricât de precară ar putea să ne apară ea la un moment dat. Cred că tocmai aceasta este situația discipolului care nu a fost un bun învățator, care nu s-a putut afirma ca magistru sau ca apostol. Fie că a fost inapt pentru a deveni scolar și misionar, fie că nevoia de abatere l-a obligat să-și continue drumul, el este singurul de fapt care ne vorbește despre adevărata putere sau slăbiciune a filosofiei. Fără el, nu se face simțită voința trecerii dincolo de minoratul – scolastic sau academic – al unei filosofii.

Dar cum am putea sesiza că, în cazul unui interpret, avem de-a face cu voința de alternativă la o teorie deja clasică sau impusă?

Să observăm înainte de toate că în exegeza de la noi au fost puse în discuție mai cu seamă estetica transcendentală, doctrina categoriilor și conceptul – de limită – al lucrului în sine (*Ding an sich*). Constantin Antoniadă, de pildă, denunță de la bun început iluzia realistă, așa cum singur o numește într-o scriere cu permanentă raportare la Kant. El divulgă ideea existenței unui substrat ultim sau a unui fond substanțial, în sine. Și atunci preferă ediția întâi a *Criticii rațiunii pure* și nu ediția a doua – din care Kant a eliminat pasajele ce acceptau, în aparență, o interpretare «subiectivistă» a filosofiei sale. Latura tare din Kant este acum, paradoxal, Hume însuși, scepticul lucid, cel care dă în vileag paralogisme perfide ale rațiunii. Exegetul român se vede pregătit mai curând pentru o interpretare radicală a filosofiei kantiene: lumea este pur și simplu un fenomen, ea este o reprezentare, încât nu se mai poate vorbi filosofic în nici un fel despre un în sine (*Ding an sich*)¹⁶⁸. Nu procedase la fel și Eminescu, cel puțin în paginile din *Sărmanul Dionis*? Care este însă miza acestei interpretări radicale, de ce anume ar fi ea mai potrivită decât altele pentru interpretul român?

Răspunsul – sau măcar unul dintre ele – îl aflăm la aceiași autori invocați mai sus, Eminescu și Antoniadă. Poate să apară destul de ciudată apropierea lor, dar vom vedea că un răspuns analog aflăm și la alți

168. Întreaga noastră experiență, scrie Antoniadă, este «organizarea unei decepții», adică a incapacității noastre de a sesiza existența unei substanțe prime. Când totuși spunem că lucrurile au o natură ca atare, proprie, în sine, nu facem decât să acceptăm o regulă după care noi ordonăm experiența noastră (*Iluziunea realistă. Incercare de critică filosofică*, București, 1907, pp. 162, 163).

interpreți ai filosofiei transcendente. Înainte de toate, Antoniade resimte ca simple mituri sau personaje de roman – cuvintele îi aparțin – câteva din conceptele mari ale gândirii moderne occidentale. Este vorba despre substanță și fundament, lucru în sine, forță și materie, rațiune universală și subiect în genere. Istoria filosofiei este tocmai istoria acestor mituri¹⁶⁹. Autorul caută atunci să vadă cum mai eficientă în experiența gândirii poate fi o altă interpretare a datelor inițiale. Și anume, importantă devine înțelegerea lor – chiar și a celor cu pretenții ultime – ca date relative sau corelative, ca relații pur și simplu. «Ceea ce constituie pentru sine o realitate ca atare este doar relația dintre fenomene». Iar numele cel mai potrivit al relației ca atare va fi cel de energie: aceasta nu este nici materie și nici forță, nici substanță și nici mod, și totuși ea singură va lua mereu înfățișarea sau locul lor. Cu o astfel de înțelegere a lucrurilor, Antoniade dorea să propună o versiune mai relaxată și mai flexibilă a epistemologiei moderne. El considera că puțini sunt cei care, asemeni lui W. Ostwald și W. James, au intuit această nouă situație a datelor pe care le considerăm reale.

Prin urmare, miza interpretării radicale a lui Kant privește acum însăși posibilitatea unei epistemologii alternative. Nu pune nimeni la îndoială orgoliul unei astfel de întreprinderi, dezamăgitor este însă că noua epistemologie a rămas, cel puțin pentru Antoniade, un proiect care nu a fost niciodată dus la capăt.

Cum spuneam mai sus, proiecte asemănătoare aflăm și la alți interpreți ai ideilor kantiene. Rădulescu-Motru și Blaga se numără acum printre cei care au făcut manifestă o anumită dispoziție eretică în spațiul filosofiei.

Pariul mare al lui Rădulescu-Motru se consumă în trei dintre scrierile sale, și anume *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene* (1912), *Personalismul energetic* (1927) și *Timp și destin* (1940). Nu voi lua în discuție aceste scrieri și nici nu doresc să mă pronunț acum asupra importanței lor. Asemeni altora, ele au rămas fără urmă spectaculoase în gândirea românească și, deopotrivă, necunoscute într-un alt spațiu, ceea ce face absolut dificilă judecarea lor acum. Importă însă pentru ceea ce am deocamdată în vedere un alt lucru, anume că Rădulescu-Motru a dorit să forjeze un nou concept de cunoaștere, mai destins și mai cuprinzător decât cel impus o dată cu afirmarea științelor moderne. El a crezut că ontologia și deopotrivă științele naturii ar putea să comunice simplu cu psihologia sau cu teoria culturii. Acest nou concept al cunoașterii urma să fie pus în relație esențială cu cel de persoană – și nu cu cel de obiect sau de lucru. Este ceea ce ne-ar fi obligat să repunem în discuție ideea de personalizare – la un plan ceva mai larg decât cel uman – și deopotrivă cea de finalitate naturală. Ca ipoteză de lucru, chestiunea pe care o discută Rădulescu-Motru rămâne interesantă, dar totul pare să se fi redus la această intenție de ontologie alternativă.

În ceea ce-l privește pe Blaga, el caută să răspundă altfel unei paradigme deja impuse, paradigmă care datorează mult lui Newton și

169. Istoria filosofiei poate să fie numită istoria substanței (în *op. cit.*, p. 169).

Kant. Va căuta să-și elaboreze termenii unei bune replici, dar nu pentru a dovedi soluția kantiană ca inefficientă ori falsă, departe de el o astfel de nebunie, ci pentru a-i da o nouă extensiune. Cum știm, Blaga va spune că teoria kantiană a categoriilor privește îndeosebi fenomenul cunoașterii și mai puțin sau deloc fenomenul creației simbolice. De aceea, prin analogie cu ceea ce a făcut Kant, trebuie să ajungem la o înțelegere profundă a fenomenului creației. Este ceea ce Blaga va numi *noologie abisală*, delimitându-i termenii și conceptele în acele studii care compun *Trilogia culturii* (1935-1937)¹⁷⁰. El își propune – asemănător lui Kant și nicidecum împotriva lui sau independent de el – să configureze o cercetare nouă a fenomenului creației. În acest fel, Blaga produce față de Kant și față de tradiția sa un adevărat analogon filosofic. Șansele celui care a scris *Eonul dogmatic* sau *Orizont și stil* sunt evident altele decât cele ale lui Antoniadă, sau chiar decât cele ale lui Rădulescu-Motru. Ignorăm acum faptul că într-o altă economie simbolică, mai largă și indiferentă, toți trei sunt cam în aceeași măsură absenți.

Cum vedem, intenția de a da un alt răspuns, neexclusiv și neseplat, la una din problemele kantiene te poate situa oricând în proximitatea lui Kant. Fără să o pretinzi, Kant devine atunci reperul tău de maximă însemnătate. În apropierea sa își face loc nemijlocit replica de care ești în stare, alternativa cu care tu singur te anunți. Sau își face loc, așa cum a dorit Blaga, un analogon la o secvență a cercetărilor sale. Fără a fi vorba de semnul unei vanități nemăsurate, acest mod de raportare la Kant vorbește încă despre seriozitatea cu care gânditorul german este în continuare privit. Deopotrivă însă, el traduce forța – și numai în acest fel și slăbiciunea – unei filosofii care trebuia să se facă într-o altă limbă decât cea a lui Kant.

170. „Noologia abisală se referă la structurile spiritului inconștient (*noos, nous*), căci alături de un suflet inconștient noi admitem și existența unui spirit inconștient- (în *Opere*, vol. IX, 1985, p. 80). Pentru răspunsul dat tradiției kantiene, a se vedea îndeosebi *Teoria dubletelor*, în același volum, pp. 131-140.

CONDIȚIA DISCIPOLATULUI ÎN FILOSOFIE

Evidența unei dificultăți

Am crezut, nu fără oarecare naivitate, că anul 1990 va însemna un hotar de o maximă evidență între două lumi sau între două intervale istorice. Socoteam atunci că se va trece pur și simplu, în ceea ce nemijlocit mă privește, de la ideologie la filosofie, de la gândirea captivă – cum a fost ea numită – la gândirea liberă și de la absența unui model, a unui magistru în filosofie, la prezența vie a acestuia. Nu voiam să cred că într-adevăr nu există filosofie nevinovată, că orice formă de libertate aduce cu ea și o formă de servitute, adesea voluntară, și că prezența unui magistru survine doar dacă simți nevoia acută să-l cauți și să-l recunoști.

După ce momentul de exaltare a voinței a trecut, am putut constata că o suficientă evidență deține, înainte de toate, tocmai deruta gândirii noastre. Evidență devine doar absența unei căi și, deopotrivă, absența unor repere mai sigure.

Spunând aceasta, nu am în vedere situația mai generală a conștiinței noastre, nu vreau să mă refer la ceea ce i se întâmplă acum unei întregi comunități, deoarece această situație rămâne în mare măsură nedeterminată. Ci importantă îmi apare doar întâmplarea celui care, acum, caută și dorește să ia filosofia în serios: exact situația acestuia comportă o maximă gravitate. El se vede atras în chip inexplicabil către un anumit mod de a face filosofie, crede că e posibil așa ceva și o contrapune pe aceasta stării reale sau căzute a lucrurilor, ca să facă din ea, în cele din urmă, un refugiu al conștiinței sale.

Dar de ce anume tocmai situația acestui om comportă acum o asemenea gravitate? Deși face din filosofie un adevărat refugiu al sensibilității și al gândirii sale, el nu o află totuși pe aceasta în siguranță sau într-o bună ordine. Este ca și cum și-ar alege drept adăpost o casă fără pereți sau, și mai rău chiar, fără acoperiș. Deși o invocă întruna și pretutindeni, filosofia nu-i oferă un înțeles, o idee ce ar putea fi urmată până la capăt. Și cu toate că o află populată cu nume de o forță aproape testamentară, nici unul din ele nu-i răspunde asemeni unui om în carne și oase, pe care să-l poată căuta clipă de clipă.

Era firesc atunci să mă întreb, asemeni multora dintre noi, care sunt cauzele unei astfel de situații. De ce anume exact acela care ia filosofia în serios este acum mult mai dezorientat, mult mai descumpănit decât oricare altul? Am fost înclinat o vreme să cred că adevărata cauză se afla în altă parte, că este vorba de ceva exterior filosofiei propriu-zise. Și că ar trebui chestionată, în acest sens, starea de interval în care ne aflăm

acum, sau chiar starea de precaritate în care se află comunicarea filosofică la noi. Deși aceste date sunt reale și sunt de luat în seamă, ele nu ajută prea mult în a înțelege chestiunea invocată mai sus. De aceea m-am văzut obligat să revin la ceea ce este propriu filosofiei în condiția ei lumească, practică, și am pus atunci în discuție tocmai relația dintre magistru și discipol în filosofie.

Evident că nici această din urmă relație nu lămurește complet ce anume se întâmplă în spațiul filosofiei la noi, dar îți dă totuși posibilitatea să vezi cel puțin o graniță sau o diferență importantă a sa. Căci, să nu uităm, au existat intervale în istoria omului european când întregul rost al filosofiei s-a rezolvat în această relație dintre magistru și discipol. Secolele elenistice, ca și cele ale gândirii patristice, apoi, mult mai târziu, intervalul romantic și cel în care se practică o mai extinsă *Lebensphilosophie*, pot fi invocate în acest sens. Este timpul când filosofia caută să edifice, ea propune o formă de edificare celui care și-o asumă ca experiență esențială. Prin intenționalitatea ei de fond, filosofia încearcă pur și simplu să inițieze într-un anumit mod de viață. A face filosofie echivalează, în aceste epoci, cu a participa la un scenariu paideic sau chiar inițiativ. Tocmai atunci filosofia este recunoscută ca o formă de viață, ea își află o întrupare sigură, un corp viu, personal. Este ceea ce o face să dobândească nemijlocit un caracter aproape pasional: lupta pentru o idee seamănă în multe privințe cu lupta pentru existență. Ea nu-l mai lasă pe nimeni indiferent, căci nimeni nu poate fi cu totul indiferent față de propria sa viață.

Nu întâmplător câțiva dintre autorii foarte cunoscuți, precum Boethius sau Pascal, Kierkegaard sau Cioran, caută să recupereze această formă pasională a filosofiei. Când Cioran scrie fragmentul *Adieu à la philosophie*¹⁷¹, el nu face decât să denunțe această îndepărtare a noastră de modul viu și personal în care s-a făcut altădată filosofie. «Am întors spatele filosofiei când mi-am dat seama că e cu neputință să descopăr la Kant vreo slăbiciune omenească, vreo urmă adevărată de tristețe; la Kant și la toți filosofii».

Moduri ale discipolatului în filosofie

În cele ce urmează voi folosi cuvântul *magistru* (din lat. *magister*) cu înțelesul de model personal sau învățător, așa cum aflăm, de exemplu, în cunoscuta scriere a lui Aureliu Augustin, *De Magistro*. Gânditorul creștin anunță deja în această scriere ceea ce el numește *ille intus magister*, asimilat în cele din urmă persoanei divine a Mijlocitorului, singura garanție deplină a adevărului nostru¹⁷². Nu este vorba, așadar, de peda-

171. Cuprins în volumul *Précis de décomposition*, apărut la Gallimard în 1949.

172. «Ar trebui deci să mă adresez /ii spune Augustin lui Adeodat/ potrivit cu propriile tale capacități de a asculta pe acel învățător lăuntric... (*Sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum...*)» (§. 40, traducere de Eugen Munteanu, Institutul European, Iași, 1995, p. 143).

gogul sau profesorul oarecare, nici de filosoful în genere, indiferent în ce fel își câștigă cineva acest nume. Ci doar de acela care face dovada unei adevărate charisme sau vocații în încercarea de a edifica pe un altul din punct de vedere spiritual.

Dacă vom avea în vedere filosofia europeană veche (cea întreprinsă până în secolul Reformei), ne dăm seama că pot fi delimitate cel puțin trei forme clasice ale relației magistru-discipol. Ele s-au constituit în primele secole de spiritualitate europeană și au rămas emblematice chiar și pentru filosofia modernă de mai târziu¹⁷³. Este vorba de modelul stoic, cel sceptic și cel creștin, toate cu privire la posibilitatea omului de a se edifica sau de a dobândi o anumită certitudine de sine. Criteriul după care pot fi distinse aceste modele nu este cel simplu doctrinal, deși pare să privească doar logica sau conexiunea ideilor în cuprinsul unei învățături.

În mediul gândirii stoice, de exemplu, relația magistru-discipol a fost pe cât de viu întreținută, pe atât de importantă în efectele sale. Ea s-a sprijinit pe credința că există printre oameni un adevărat învățător (sau un „înțelept”), că acesta deține o anumită învățătură și că este într-adevăr posibilă comunicarea învățăturii sale. S-a conturat astfel un model clasic de inițiere filosofică. Discipolul va fi acum cel care, printr-o îndelungă inițiere, se apropie treptat de modul de a trăi și de a gândi al celui recunoscut deja pentru o anumită *sapientia*, cum obișnuiau să spună stoicii târzii. Înțeleptul se remarcă printr-un gen mai aparte de indiferență, una îndelung elaborată, superioară. El nu are temeuri a se înfricoșa în fața sorții: nu numai averile și onorurile le socotește daruri trecătoare, ci și propriul său trup – ochii, mâinile – și tot ce face viața plăcută. Iar el trăiește cu gândul că viața i-a fost împrumutată și că o va înapoia fără păreri de rău când i se va cere¹⁷⁴. Exact în acest mediu de gândire filosofia a putut să apară într-adevăr ca o formă de înțelepciune: cel care se inițiază în filosofie intră într-un fel de rivalitate gratuită cu înțeleptul timpului sau, mai mult chiar, cu zeul însuși. Pretenția la înțelepciune a magistrului și deopotrivă a discipolului este acum manifestă, lucru ce-i va apare omului de mai târziu ca întru totul suspect.

Scepticul refuză acest model de inițiere. Pentru el, filosofia nu a fost și nici nu poate să devină înțelepciune, întrucât cunoașterea celor existente

173. A se vedea, în acest sens, *Fenomenologia Spiritului*, diviziunea referitoare la „Libertatea conștiinței-de-sine; stoicism, scepticism și conștiință nefericită” (în versiunea românească din 1965, traducere de Virgil Bogdan, pp. 115-132).

174. Seneca, *Despre liniștea sufletului. Către Serenus*, în volumul *Scrieri filosofice alese*, București, Minerva, 1981, p. 96.

Cu privire la sine, întrucât a cunoscut deopotrivă puterea, căderile și exilul – timp de șase ani pe o insulă aridă –, ca și un simț al demnității care-l va determina în cele din urmă, sub Nero, să-și pună capăt zilelor, Seneca va spune lucruri asemănătoare. „Bolile, temnița, ruina, focul mistuitor, nimic nu-mi pare neașteptat. Știam în ce lăcaș lipsit de tihnă ne-a închis natura: de nenumărate ori am auzit bocete” (*ibidem*, p. 97).

O astfel de atitudine în fața vieții îl va determina pe Hegel să spună că „libertatea conștiinței de sine /pe care o atinge stoicul/ este indiferentă față de ființa-în-fapt naturală, de aceea a lăsat-o pe aceasta deopotrivă liberă; și reflexia este astfel o reflexie dublă” (*op. cit.*, p. 117).

deține limite de netrecut. A pretinde cunoașterea unui lucru în chiar ființa sa, adică în absolutul său, înseamnă în fond o utopie sau o lipsă totală de pietate. Dacă oamenii afirmă, de exemplu, «că zeul are previziunea tuturor lucrurilor, atunci vor spune că este cauza relelor, iar dacă afirmă că el se îngrijește numai de unele lucruri sau că nu se îngrijește de nimic, ei sunt siliți să spună sau că zeul e invidios, sau că e lipsit de putere, iar acestea sunt cât se poate de limpede opiniile unor oameni lipsiți de pietate»¹⁷⁵. Este ceea ce face ca limbajul nostru să rămână mereu sărac și comunicarea să devină cel mai adesea anevoioasă.

Cu toate acestea, scepticul încă mai crede în existența unui magistru, adică în existența celui care este capabil să trezească o stare de spirit adecvată. Doar că magistrul se definește acum printr-un gen de luciditate neobișnuită, capabil fiind să se abțină de la a judeca lucrurile în chiar natura lor, adică în absolutul lor. El caută să atingă în alt mod starea de netulburare (*ataraxia*), mai curând «ca o consecință fericită /a suspendării judecăților absolute/, așa cum umbra urmează corpului». Scepticul desăvârșit rămâne pe mai departe un om supus anumitor limite. «Trebuie să spunem că nu considerăm pe sceptic cu totul nechinuit; susținem că el este supus imperiului necesității. Desigur, ne învoim că tremură de frig sau suferă de sete și îndură și alte neplăceri de felul acesta»¹⁷⁶. Doar că astfel de limite nu afectează, în cazul său, starea pe care el o atinge și pe care o propune ca mod de viață celor din apropierea sa.

Pentru învățatul creștin, adevărul ca atare nu se mai descoperă în faptul omenesc al cunoașterii, el nu ține de logica întrebării și răspunsului. Adevărul nu mai înseamnă acum ceva de ordinul exactității sau al certitudinii, ceva ce poate fi dovedit sau verificat de oricine. Dimpotrivă, el numește înainte de orice însuși Izvorul Vieții, cel care justifică în absolut totul. Aceasta înseamnă că adevăratul învățător nu este cineva dintre noi, o persoană pur și simplu omenească. Învățătorul propriu-zis apare ca o instanță dublu situată sau de o dublă natură, deopotrivă în noi înșine și dincolo de noi înșine. Cum avea să spună Augustin, el reprezintă în cele din urmă pe însuși Hristos, adică tot ce este mai profund în noi înșine. «În legătură cu toate lucrurile care se supun înțelegerii noastre consultăm nu pe un om care, vorbind, face ca glasul să-i răsună în afară, ci acel adevăr care tronează în lăuntru minții noastre și pe care, probabil, suntem stimulați prin cuvinte să-l consultăm. Acest adevăr, prin a cărui consultare ajungem să aflăm ceva și care locuiește în omul lăuntric, a fost numit Hristos, adică neschimbătoarea și eterna înțelepciune a lui Dumnezeu»¹⁷⁷. Iar cel care-l urmează până la capăt ajunge un discipol al adevărului¹⁷⁸.

175. Sextus Empiricus, *Schife pyrrhontene*, III. 12, în versiunea românească din 1964, aparținând lui Aram M. Frenkian. A se vedea și I. 26-30.

176. *Ibidem*, I. 29.

177. *De magistro*, § 38. Diferența dintre învățătura socratică și cea creștină, cu privire specială la figura învățătorului, este bine descrisă de către Søren Kierkegaard. Cf. *Fărăme filosofice*, capitolul I, în traducerea românească a lui Adrian Arsinevici, Symposion, Iași, 1993, pp. 25-38.

178. «Cineva care poate discerne el însuși lucrurile devine, în interiorul său, un discipol al adevărului (*discipulus veritatis*), iar în exterior, judecător al celui care vorbește,

În acest caz, discipol poate deveni fiecare dintre noi – și nu doar pentru un anumit timp ci pentru o întreagă viață. De fapt, viața însăși este o formă de discipolat, adică o situație constantă pe urmele celui mai presus decât noi. Iar filosofia va lua chipul unei pregătiri (*praeformatio*) în vederea recunoașterii izvorului prim al vieții și al comuniunii noastre cu acest izvor.

Anselm, acest metafizician al dogmelor creștine (cum l-a numit Benedetto Calati în *Bibliotheca Sanctorum*, col. 16), ne dă posibilitatea să constatăm două lucruri esențiale cu privire la ultimul model de discipolat. Mai întâi, atât magistrul cât și discipolul – văzuți acum în condiția lor simplă omenească – se definesc astfel doar atât cât participă la un anumit dialog, la unul și același dialog. Discipolul este cel care îndeamnă sau atrage la dezbateri, iar magistrul, cel care face ca dezbateri să înainteze¹⁷⁹. În al doilea rând, există o firească disimetrie între cele două roluri, disimetrie care face ca discipolatul să fie până la urmă posibil. Ea poate fi enunțată sub forma a trei diferențe:

discipolul este cel care îndeosebi întreabă, iar magistrul, cel care îndeosebi răspunde; întrebarea discipolului se naște din dorința sau iubirea sa pentru cuvântul inițial, revelat;

discipolul se face purtătorul de cuvânt atât al celor care cred cât și al celor care nu cred, atât al celor creștini cât și al celor păgâni; este ca și cum am spune că discipolul poate fi și necredincios, pe când magistrul este sigur un om al credinței;

puterea discipolului stă în dorința sa de a învăța și de a-și apropia înțelesul Sfințelor Scripturi, pe când puterea magistrului stă în credința sa; decurge de aici că abaterea îl pândeste doar pe magistrul, el singur se poate situa în greșală, urmând să-și afle îndreptarea prin revenirea la cuvântul cărții revelate.

Aș dori să constat acum că aceste trei forme ale relației magistrul-discipol, stoică, sceptică și creștină, nu mai sunt în cazul filosofiei occidentale întru totul relevante. Își dă seama oricine că modul nostru de-a înțelege astăzi filosofia s-a schimbat enorm. Ea este încă marcată de maniera critică sau kantiană de a gândi, al cărui potențial disolutiv, sceptic, nu trebuie deloc ignorat. Adesea filosofia nu înseamnă decât o formă de a pune în discuție totul, orice rațiune și orice mod de justificare a spuselor noastre. Nu cred că mai poți spune acum despre ea că este o învățătură cu privire la principii sau la cele fundamentale (*Grundlagenlebre*). Și nu cred că mai avem de-a face cu gânditori ai datelor

sau mai bine spus al vorbirii însăși; căci de multe ori ascultătorul înțelege ceea ce se vorbește, în vreme ce chiar cel care vorbește ceva nu-și înțelege spusele. (*De magistro*, § 41).

179. Referindu-se la Boso, discipolul său foarte apropiat, Anselm va scrie: «Fiindcă subiectele cercetate prin întrebare și răspuns sunt mai clare și de aceea multora mai plăcute – mai cu seamă celor mai înceți la minte –, voi lua cu mine drept partener de dispută pe unul dintre cei dornici să cunoască aceste explicații și care, fiind mai stăruitor între alții, să mă îndemne la dialog, încât în acest fel, Boso va întreba și Anselm va răspunde» (*De ce s-a făcut Dumnezeu om*, cartea întâi, cap. I, traducere în românește de Emanuel Grosu, Polirom, Iași, 1997).

fundamentale (*Grundlegendenker*)¹⁸⁰. De aceea, probabil, pretenția mai veche a filosofiei de a fi înțelepciune sau de a tinde către înțelepciune ne apare multora dintre noi ca profund ofensatoare.

Dar s-a modificat între timp și riscul sceptic al gândirii noastre, investiția noastră cu caracter sceptic. E ușor de sesizat că acele zece sau cincisprezece moduri de suspendare a judecării, delimitate de Sextus Empiricus, nu mai sunt acum eficiente, ele nu mai au aceeași vigoare pe care au avut-o pentru vechii sceptici.

Așadar, înțelesul stoic al filosofiei ca înțelepciune – și, deopotrivă, al filosofului ca înțelept – a fost de mult timp lăsat în urmă. Iar ultimii sceptici ai lumii moderne par să fi fost Blaise Pascal și David Hume. Cei care, mult mai târziu, vin într-un fel să-i urmeze, precum Nietzsche și Cioran, au trecut deja dincolo de scepticism, devenind mai curând simptome ale unei istorii mult diferite. Cât privește modelul creștin de inițiere, acesta rămâne valabil doar pentru o conștiință cu profunde dispoziții religioase – și numai în anumite medii de viață, cum sunt cele monahale sau cele scolastice.

Morfologia inițierii

Cele spuse mai sus nu ne îndreptătesc să credem că relația magistru-discipol este cu totul absentă în spațiul gândirii filosofice. Câtă vreme filosofia mai păstrează încă un model analog celui edificator, asemeni celui pe care l-a propus lumii moderne Kierkegaard, ea poate să facă loc în continuare unei forme de discipolat. Doar că aceasta diferă mult acum de cele trei modele clasice pe care le-am invocat mai sus.

Dacă vom lua în seamă ceea ce a motivat o anumită doctrină sau învățătură filosofică, am putea ușor recunoaște distanța importantă pe care o aduce timpul din urmă. Acest mod de a judeca lucrurile trebuie legat de numele lui Nietzsche, el propunând, cum știm, o adevărată genealogie a ideilor filosofice sau religioase. Important este, ne spune Nietzsche, să știm ce justifică o idee filosofică sau un concept, ce fel de voință sau de sensibilitate le motivează¹⁸¹. Vom observa astfel că în mediul grec al filosofiei domină îndeosebi voința de identificare a discipolului cu magistrul său, așa cum s-a întâmplat în cazul întâlnirii dintre Platon și Socrate. În definitiv, relația dintre cei doi deține o latură oarecum mistică: Socrate este considerat de către discipolul său drept *aristos*, adică «cel mai bun», întruchiparea binelui ca atare, iar Platon, discipolul, este cel care tinde să se identifice cu acest bine întruchipat, devenind

180. Ceea ce spune Stegmüller cu privire la Scheler, anume că acesta nu mai poate fi văzut ca un gânditor al fundamentelor (*Grundlegendenker*), cum ne apar câțiva din filosofi moderni, comportă acum o valabilitate mai generală. Cf. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Band I, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1989.

181. Cf. îndeosebi *Amurgul idolilor* (diviziunea intitulată *Problema lui Socrate*), în versiunea românească din 1994, traducere de Liana Micescu, Humanitas, pp. 459-464.

astfel un *philos*, iubitorul prin excelență¹⁸². Un lucru asemănător am putea întrevedea și în relația dintre Plotin și Porfir, întregul mediu neoplatonic de altfel încurajând acest gen de discipolat. El s-a extins și s-a prelungit, mai târziu, în spațiul spiritual bizantin sau acolo unde acesta din urmă a avut ecouri durabile.

Mai târziu însă, în intervalul modern al gândirii, dominantă pare să devină voința de negație sau, mai exact, voința de diferență a unei conștiințe. Tocmai această voință va fi activă în raportarea discipolului la acela pe care el îl urmează îndeaproape. Și discipolul urmează într-adevăr pe cineva anume doar pe măsura voinței sale de negație. Este ceea ce devine vizibil, de exemplu, în atitudinea lui Fichte față de Kant, sau, după 1870, în cea a lui Nietzsche față de Schopenhauer. Importantă pentru discipol ajunge în timp tocmai distanța sa față de o anumită autoritate magisterială, distanță fără de care el simte că-și pierde orice mod de prezentă și orice însemnătate.

Fichte, de exemplu, după ce-l invocă pe Kant drept maestru al său caută să construiască un nou sistem filosofic, unul radical diferit, adică la fel de impunător ca și cel kantian. Pentru Fichte, doar Kant întrupează inițial filosofia ca atare, el singur putea fi resimțit ca *aristos* și căutat oricât pentru acest lucru. Căci după ce a parcurs *Critica rațiunii pure*, Fichte a spus: «Voi consacra filosofiei kantiene cel puțin câțiva ani din viața mea și tot ce voi scrie ani buni de acum încolo, va fi pentru ea». Tânărul Fichte vine la Königsberg, în iulie 1791, cu dorința de a-l cunoaște îndeaproape pe Kant și de a-i câștiga afecțiunea. Este profund marcat – negativ însă – de modul simplu și glacial în care l-a primit Kant. Dar nu abandonează ideea de a-i fi aproape și va scrie o lucrare filosofică, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Încercare de critică a oricărei revelații*), pe care i-o trimite maestrului din Königsberg. Este ceea ce-l determină pe Kant să-l invite acasă, să-l încurajeze în meditația sa și să-l recomande unui editor. Așa s-a întâmplat pentru început. Imediat însă ce are posibilitatea de a-și susține public ideile, el nu va mai vorbi decât despre o «nouă filosofie», aceasta fiind însăși filosofia sa. O va numi, prin chiar titlul uneia din cărțile sale, *Wissenschaftslehre* (Doctrina științei). Ca să-i determine pe toți să-l asculte în chiar noutatea ideilor sale, publică după 1794 o lucrare ce a făcut oarecare senzație atunci: *Raport clar ca lumina soarelui către publicul cel larg asupra naturii filosofiei celei noi. O încercare de a-i constrânge pe cititori să înțeleagă*. Discipolul Fichte, cel care în anii 1791-1793 nu dorea decât să-l cunoască pe Kant și să aprofundeze scrierile acestuia, a transferat apoi în propriul său cont întreaga autoritate a filosofului de atunci.

Prin urmare, în mediul modern al filosofiei discipolatul aduce cu sine o formă de paricid filosofic, el presupune cu necesitate uciderea simbolică a magistrului. Probabil că acest ritual laic și deopotrivă pragmatic al inițierii nu le-a fost cu totul străin nici celor vechi. Raportul nou cu

182. Cf. în acest sens Andrei Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, Humanitas, 1995, diviziunile III.1 și III.4.

magistrul aduce acum atât recunoașterea puterii acestuia, a autorității sale, cât și transferul ei violent într-un limbaj cu totul diferit, personal. Linșajul fondator despre care a vorbit Girard se transformă astfel într-un gen de paricid filosofic, asumat în întregime și pe cont propriu.

Cred că în posteritatea lui Descartes s-a întâmplat într-adevăr un lucru cu totul neașteptat. Forma clasică sau premodernă a discipolatului solicita îndeosebi apropierea dintre magistru și discipol, acordul sau consensul lor. După Descartes, însă, discipol cu adevărat nu mai poate fi decât cel care se îndepărtează suficient de mult de învățătura maestrului său. El realizează acest lucru fie printr-o critică radicală a doctrinei în care s-a inițiat, fie prin negație și erezie. Hegel va duce la limită această strategie discursivă, făcând din precursorii săi, îndeosebi din Kant, momente ale propriei sale istorii speculative. El va putea atunci să spună că i-a înțeles pe Schelling și pe Kant infinit mai bine decât s-au înțeles aceștia pe ei înșiși¹⁸³. Precursorii, indiferent de locul lor într-un scenariu mai larg, inițiativ, devin acum personaje discursive, momente în mișcarea uneia și a celeiași gândiri.

Așadar, în intervalul modern al filosofiei se instituie o formă adversativă de discipolat, una bazată pe negație sau erezie. Era nevoie însă pentru aceasta ca magistrul însuși să se anunțe în felul unui personaj «primejdios» prin forța ideilor sale. În consecință, el trebuia să fie pus în chestiune, ca în felul acesta să se poată ieși de sub autoritatea sufocantă a operei sale.

Secolul nostru a modificat simțitor relația magistru-discipol, cu o anumită abatere față de ceea ce s-a întâmplat în discursul modern al filosofiei. Voința de negație sau de diferență este acum dublată de o voință de interpretare. Discipolul caută să interpreteze cât mai liber cu putință învățătura magistrului său, dar nu pentru a produce în acest fel o nouă învățătură sau o nouă doctrină. Dimpotrivă, el caută doar să înțeleagă, eventual să înțeleagă atât situația magistrului său cât și propria sa situație ca succesori și interpret. Nu întâmplător, discipolatul dobândește acum o importantă dimensiune hermeneutică. Este ceea ce aflăm, de exemplu, în relația dintre Wittgenstein și Russell, sau în cea dintre Gadamer și Heidegger. Voința de înțelegere a discipolului traduce, în fond, nevoia sa de recunoaștere: discipolul va recunoaște, printr-o bună interpretare, tocmai alteritatea celui pe care l-a urmat și propria sa alteritate. Cel care constituie acum o graniță a lecturii, adică magistrul, va fi deopotrivă materia unor extinse interpretări și ghidul ascuns al acestora.

183. Ideea aparține lui F.D.E. Schleiermacher și are o anumită motivație pentru cel care consacră forma modernă a hermeneuticii. Dar ea devine esențială într-un secol interesat de psihanaliză, semiotică și de cercetarea oricărei opere în felul unui eveniment de discurs. Întrucât producerea operei comportă întotdeauna o latură neintențională, interpretul se vede îndreptățit în încercarea sa de a-l înțelege pe autor nu doar așa cum s-a înțeles el singur pe sine, ci chiar mai bine decât a reușit să o facă el ca autor. Este ceea ce, pentru Schleiermacher, justifică într-un fel interpretarea *psihologică* (adică simptomatologică, cum va spune Nietzsche) a unei opere, interpretare diferită de cea tehnică sau gramaticală.

Probabil că forma nouă de discipolat pe care o impune secolul nostru este legată de modurile noi de comunicare, ca și de acele proiecte mai libere și mai ecumenice pe care le tot încearcă acest timp.

Există întotdeauna și o dimensiune ascunsă, secretă, a discipolatului în filosofie. Acest lucru ar trebui cercetat cu fiecare caz în parte, indiferent dacă magistrul este Socrate sau Plotin, Kant sau Nietzsche.

Ca să putem sesiza latura mai puțin vizibilă a oricărui discipolat, ar trebui probabil să deosebim mai întâi între două ipostaze ale filosofului. Există, pe de o parte, filosoful savant, acela care se impune definitiv ca autor al unei doctrine, al unei învățături sau al unei metode de gândire. Pe acesta medievalii îl numeau întotdeauna *Doctor*¹⁸⁴. Pe de altă parte, există filosoful învățător, maestrul în sensul propriu al cuvântului, cel capabil să însoțească pe un altul și să-l inițieze în filosofie¹⁸⁵. Cel dintâi rămâne în planul comunicării noastre livrești, scolastice sau impersonale, celălalt coboară în planul vieții noastre personale. Cu cel dintâi, relația noastră este întotdeauna mijlocită (de carte, de un limbaj tehnic sau de o doctrină), cu cel de-al doilea, ea este nemijlocită, vie. Doar acesta din urmă face posibilă o formă sensibilă de discipolat și doar el se dovedește apt să inițieze în acea experiență a gândirii pe care o numim filosofie.

Socotim pe cineva ca fiind magistrul atunci când el personalizează filosofia în chipul cel mai sensibil cu putință. Cu el, filosofia se întrupează pur și simplu, dobândind un trup cu adevărat viu, prezent în chip nemijlocit. A fi discipol înseamnă să recunoști cum prin cineva anume filosofia însăși s-a întrupat. Ceea ce cauți atunci nu mai este o idee abstractă sau un concept, căci nimeni nu aleargă în definitiv după așa ceva. Pentru discipol, magistrul este însăși filosofia în una din formele ei vii sau personale, adică filosofia ce a dobândit un corp al ei și deopotrivă un suflet al acestui corp. Cum obișnuia să spună Platon în legătură cu Socrate, magistrul este pentru cineva anume *aristos*, adică „cel mai bun”, binele însuși, indiferent cum apare el pentru toți ceilalți. Iar discipolul este cel care năzuiește să atingă și să facă experiența celui loc unde se află *aristos*-ul ca atare. El se înfățișează acum asemenea celui care dorește ceva până la suferință, ca un adevărat *philos*, iubitorul prin excelență.

Când se întâmplă acest lucru, noi suntem discipolii celui de care ne leagă un fapt esențial și de care putem fi într-adevăr demni sau vrednici.

184. Ei au vorbit, cum știm, despre un *Doctor seraphicus* (Bonaventura) și un *Doctor angelicus* (Toma), *Doctor illuminatus* (Raymundus Lullus) și *Doctor mirabilis* (Roger Bacon), *Doctor subtilis* (Duns Scottus) și *Doctor invincibilis* (William Occam). Într-o manieră asemănătoare s-au folosit atunci și apelative precum *Filosoful* sau *Comentatorul*, înainte de toate spre a-i numi pe Aristotel și Avicenna. Toate acestea anunță, pentru timpul de atunci, o formă tipică de recunoaștere a savantului, a știutorului desăvârșit.

185. Discipolii lui Johann Eckhart îl vor numi pe acesta *Magister* sau *Meister*. De altfel, în cercul apropiaților lui Eckhart s-a întreținut o formă exemplară de discipolat, cel mai cunoscut discipol al său fiind Johann Tauler din Strasbourg. Învățătura acestuia din urmă, păstrată în predicile sale, nu diferă în fond cu nimic de cea a maestrului său. Un alt discipol al lui Eckhart, Heinrich Seuse (Suso din Konstanz), avea să dea o înfățișare lirică doctrinei maestrului, adâncind totodată, prin teologia Crucii sau a suferinței, latura ei mistică.

Borges a înțeles perfect acest lucru la timpul său¹⁸⁶. Cu alte cuvinte, maestru nu este niciodată acela pe care cineva îl voiește neapărat ca maestru, ci acela care intră într-un astfel de rol dincolo de voința sau de intenția conștientă a unuia dintre ei.

Latura secretă sau ascunsă a discipolatului se explică tocmai prin aceea că o dată cu prezența unui adevărat magistru filosofia capătă un caracter personal și nemijlocit. Ea nu mai rămâne abstractă sau formală, ci dobândește un corp perfect sensibil. Ideea va fi experimentată prin acest corp sensibil al ei, devenind astfel act sau eveniment. În relația nemijlocită dintre magistru și discipol, cunoașterea ajunge să fie percepută uneori asemeni unei adevărate gnoze. Cei doi trăiesc sentimentul că participă la o experiență mai puțin obișnuită sau că fac parte dintr-o comunitate secretă, esoterică. Pot oricând să intervină, în această relație, elemente de natură mistică și estetică, erotică și ludică. Limbajul folosit traduce el însuși ceva din scenariul inițierii, întrucât nu este niciodată complet transparent sau expus. Ca și în cazul unei posibile convertiri, dacă nu este totuși prea mult spus, ceea ce se petrece te lasă să înțelegi că este vorba de o latură mai puțin vizibilă a experienței filosofice.

Este ceea ce face ca orice formă de discipolat să fie, cel puțin într-o anumită privință, suspectată și trecută sub observație. Mai exact, ea va fi cenzurată de acele instituții ce asigură ordinea societală a unui timp. Când cineva anume devine discipol, el «amenință» comunitatea cu o formă de separație sau de ruptură, ca și cum ar dezerta de la ceea ce îi impune aceasta. El apare atunci ca și cum ar fi sustras cu totul de la obligațiile sale comune și civice, condus într-o ordine subterană sau subversivă. Și va fi perceput asemeni celui care se situează în margine sau pe circumferință, adică în felul unui excentric. Se știe, însă, că figura excentricului a fost dintotdeauna indexată, ea a suportat cenzura ideologiei dominante, indiferent cărui timp a aparținut aceasta¹⁸⁷. Întrucât devine suspect, discipolul va căuta să evite persecuția timpului său, adoptând anumite forme de disimulare. Or, aceste tehnici ale deghizării pe care le adoptă întrețin pe mai departe latura esoterică a scenariului.

186. «Autorii care m-au influențat cel mai mult nu sunt cei pe care-i prefer, ci autorii pe care-i pot să-i imit. De exemplu, așa cum am mai spus, am fost influențat de Chesterton și de Kafka. Dar nu sunt sigur că i-am admirat în mod deosebit. Aș fi preferat să sufăr alte influențe, nu știu dacă am vorbit până acum despre asta, dar aș fi dorit să fiu un discipol al lui Vergiliu sau al lui Voltaire. Nu sunt însă demn să fiu discipolul lor. Trebuie să mă mulțumesc cu Kafka și cu Chesterton» (*Proiectul este însuși universul*, Jean D'Ormesson în dialog cu Borges, în «Secolul XX», nr. 5-6, 1982, p. 14).

187. Sunt deja cunoscute la noi intervențiile puterii mai vechi în a desființa pur și simplu acele cercuri de idei care apăreau, la un moment dat, ca subversive. Voi aminti aici, pentru spațiul din care vorbesc, doar cercul de istoria și teoria culturii pe care l-a coordonat Al. Zub, în cadrul Institutului de Istorie «A.D. Xenopol» din Iași, între anii 1985-1986. După un număr de întâlniri extrem de semnificative, autoritățile timpului au dispus irevocabil încetarea activității sale. Volumul de studii *Culture and Society* (editat de Al. Zub, Editura Academiei, Iași, 1985), dă seama într-o anumită măsură de sensul discuțiilor noastre de atunci.

Ar trebui totuși să deosebim cu grijă între forma religioasă a inițierii și cea care este proprie filosofiei. Situația celui care face filosofie diferă în anumite privințe de situația celui care crede. Invocând un episod testamentar, voi spune că ea se apropie mai mult de cea a «necredinciosului Toma» decât de a ucenicilor care într-adevăr cred. De fapt, Toma de care am amintit nu este pur și simplu un necredincios: el va crede până la urmă, căci simte nevoia să creadă, voiește sincer să creadă, dar nu poate crede în orice fel. Înainte de toate, el nu poate crede în ceva anume dacă acel ceva este lipsit de o evidență omenească¹⁸⁸. Probabil așa se explică faptul că el nu poate fi socotit printre cei fericiți. Situația sa însă ne dă posibilitatea să ne facem o idee cu privire la discipolatul de tip filosofic. Deși deține o latură ascunsă, secretă chiar, deși poate fi marcat de un anumit element mistic, acesta nu ia niciodată forma nemijlocită și necondiționată a credinței.

Idee și persoană în scenariul inițierii. Situația valahă

În spațiul vieții filosofice de la noi, discipolatul cunoaște cel mai adesea o înfățișare diferită decât cea prezentă, de exemplu, în mediul german sau englez de gândire. El nu se mai realizează ca un discipolat de idei, ca și cum nu acest lucru – conceptul sau ideea ca atare – ar conta înainte de toate. Nu se asumă în chip prioritar, prin cei care vin după un anumit magistru (gen Nae Ionescu, Eliade sau Noica), o anumită doctrină, o sumă de idei sau concepte.

Când vorbesc despre discipolatul de idei, am în vedere ceea ce se realizează într-o formă perfect disciplinară, ca atunci când avem de-a face cu aprofundarea unei doctrine sau a unui mod riguros de cunoaștere. În acest caz, discipolul este atras să deprindă o anumită știință (*disciplina*), o metodă, și nu neapărat propriile idei sau gânduri ale magistrului. La acest lucru se referă Augustin, în *De magistro*, §45, dar cu atenție specială la ceea ce se petrece în cuprinsul lumii creștine. «Dacă ar fi așa/ anume ca magistrii să transmită discipolilor doar propriile lor gânduri/, cine ar mai avea curiozitatea prostească să-și trimită fiul la școală ca să

188. În *Ioan* 20, 24-29, aflăm că Toma a lipsit de la prima revenire a lui Iisus, după crucificare, printre ucenicii săi. El nu are evidența divină a adevărului, așa cum o au ceilalți ucenici, și atunci dorește să dețină măcar evidența omenească a acestuia. La a doua revenire a lui Iisus, Toma are această evidență într-o formă sensibilă și deopotrivă rațională. Dar el nu se mai poate număra printre cei fericiți. Fericită este, în *Ioan* 20, Maria Magdalena, cea care îl aude pe Iisus vorbindu-i, după ce acesta a murit pe cruce. Iubirea ei nemăsurată pentru Iisus face din ea un om fericit. La fel, fericiți sunt ucenicii care au crezut fără să vadă, adică toți cei care stăteau încuiați – în afara de Toma – și în așteptarea lor îl aud și îl văd pe Iisus. Credința lor necondiționată, simplă și pură, i-a salvat atunci pe ei. Pe Toma însă rămâne să-l salveze doar evidența sensibilă și rațională a celui care s-a făcut din Dumnezeu om și din om Dumnezeu. Dar exact atunci a auzit spunându-i-se: «Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei care n-au văzut și au crezut!» (*Ioan* 20, 29).

începe ceea ce gândește magistrul?». La fel vor înțelege lucrurile și acei autori moderni care acceptă existența unei științe (*Wissen*) cu caracter sistematic și obiectiv, adică impersonal. Conduita magistrului rămâne simplu doctorală, academică. La rândul său, discipolul va putea să examineze în el însuși dacă cele spuse sunt sau nu adevărate, dacă adevărata cunoaștere a lucrurilor a fost sau nu trădată.

Nu la fel se petrec lucrurile și în discipolatul pe care îl face cu puțință viața personală a magistrului. În acest din urmă caz, importante devin tocmai ideile proprii ale magistrului, modul în care el însuși gândește și în care dă o formă trăită, oarecum singulară, ideilor sale.

Ca să ne dăm mai bine seama de această diferență, ar trebui să revedem cum anume s-a petrecut discipolatul filosofic într-un alt mediu cultural, de pildă în cel german. Relația clasică în această privință rămâne, din câte cred, cea dintre Kant și Fichte. În chiar proximitatea istorică a lui Kant, radicalul Fichte se vede nevoit să ducă mai departe tocmai acea filosofie de tip transcendental pe care el o află deja impusă. Va proceda astfel întrucât nu are nici o șansă, din punctul său de vedere, ca să abandoneze anumite supoziții clarificate de către Kant. Este vorba de acele idei ce susțin un întreg mod de a gândi, precum ideea ego-ului transcendental, cea a formelor a priori (devenită apoi *die Urform alles Wissens*) sau cea a schematismului transcendental, teribilă pur și simplu prin însemnătatea ei. Fichte nu poate depăși datele filosofiei transcendente decât radicalizând-o pe aceasta, ducând-o în cele din urmă către o limită ultimă a sa.

O relație de acest fel nu este însă întru totul valabilă la noi. Aici, discipolii nu revendică o anumită învățătură a magistrului lor în felul unei sume de «adevăruri prime» sau în felul unei credințe eficiente. În această privință, nu trebuie să ne lăsăm înșelați de prezența unor termeni sau a unor motive în scrierile succesorilor: «undă» sau «fatalitate», la cei care vin după Pârvan, «matrice» sau «determinație abisală», «fond anonim», la cei din apropierea lui Blaga (de exemplu, Vasile Băncilă), «experiență» și «spiritualitate», «viață mentală» pentru cei care l-au avut ca profesor pe Nae Ionescu (de pildă, Mircea Eliade), «limită» și «devenire întru ființă», «ridicare la nivelul ideii», pentru cei care vin după Noica (de exemplu, Gabriel Liiceanu), «structură conceptuală», «model» și «recesivitate», pentru cei care sunt sensibili la modul de a scrie al lui Florian (de exemplu, Ilie Pârvu), «cadru mental» și «latură simbolică a istoriei», pentru urmașii lui Eliade (de exemplu, Ioan Petru Culianu). Simpla prezență a unui motiv, chiar și cu preluarea unei distincții sau a unei idei, nu înseamnă întotdeauna tradiție filosofică. Și nu înseamnă un discipolat dus cumva la capăt, adică unul de idei. Nu poți vorbi în acest caz despre explorarea unor idei – prezente în opera magistrului – până în acel punct din care ele nu mai pot fi duse mai departe.

La noi, discipolatul ia cel mai adesea forma unei apropieri de o conștiință vie, de un om în carne și oase. Importă, în acest caz, viața nemijlocită și sensibilă a cuiva, persoana sa ca atare. Altfel spus, importă modul în care el citește și își face anumite însemnări, felul în care revine

la anumite scrieri, credința sau infidelitățile sale, felul în care merge și în care vorbește, în care se îmbracă și scrie, în care susține sau divulgă o anumită idee, în care crede și tăgăduiește, felul cum traduce un anumit cuvânt din greacă sau din germană, dacă interpretează și revine asupra unor propoziții, cărțile cumpărate sau călătoriile făcute etc. Magistrul de care se simte cineva atras este, chiar și în filosofie, mai curând un *exemplum* viu decât un gânditor.

Așa s-a întâmplat, din ceea ce știm acum, cu Pârvan și Iorga, până în anii ce au urmat războiului de reîntregire statală. Apoi, locul lor l-a luat Nae Ionescu¹⁸⁹. Cel care atrage mai târziu în jurul său noua generație, fără ca timpul să-i îngăduie a se face simțit ca un adevărat îndrumător al ei, va fi Mircea Vulcănescu. Tocmai lui îi va spune Profesorul, după ce sunt puse la cale câteva întâlniri și conferințe ale Asociației «Criterion», că trebuie inventat un alt limbaj și un alt mod de comunicare¹⁹⁰. După război, de fapt în anii războiului rece, cel mai lung război din Europa ultimelor două secole, rolul de îndrumător spiritual va fi jucat de Noica, de Eliade – pentru câțiva intelectuali din exil – și, în forme mai restrânse ori mai ascunse, de învățați ca Al. Zub. Ceea ce anunță Pârvan la începutul secolului, vorbind despre spiritualitate, viață mentală diferită și dramă în istorie, pare să cunoască acum o limită greu de depășit. Cercul tinde să se închidă și să lase locul unei forme noi de gândire sau de comunicare.

Cu fiecare din cei invocați mai sus, nu se va impune o anumită doctrină sau idee. Nu obiectul unei forme severe de cunoaștere contează acum și nici rigoarea de tip tehnic a gândirii. Ci mai curând un anumit stil, modul personal de-a formula o problemă și de-a o pune în discuție. Importă reacția mentală diferită a unui om, felul său de a pune anumite întrebări și de a vorbi, relația sa cu cartea și cu producția livrescă a Occidentului, cu semenii și cu puterea, cu această istorie în care ne situăm cu toții. Este firesc atunci să căutăm în lumea de aici a vieții explicația acestei forme de discipolat¹⁹¹. Nu cred însă că ea urmează

189. După momentul profetic și dionisiac al lui Nicolae Iorga, și după momentul metafizic și apolinic al lui Vasile Pârvan – funcțiunea socratică pe care o exercită profesorul Nae Ionescu încă din primele sale cursuri, își capătă o valoare foarte precisă în evoluția culturii românești. Într-adevăr, Nae Ionescu se mărturisește de la început ca un tip socratic: împotriva oratoriei, împotriva profetismului, împotriva unei metafizici exterioare. El readuce metafizica la punctul ei inițial: cunoașterea de sine (Mircea Eliade, Postfață la *Roza vânturilor*, București, 1990, p. 429).

190. Cf. Mircea Eliade, *Les promesses de l'équinoxe*, p. 318.

191. Cum și face, în paginile dedicate lui Nae Ionescu, un subtil analist al fenomenului în discuție.

•S-ar putea ca interesul crescând pe care Nae Ionescu îl suscită în tot mai mulți tineri, azi, să scoată în evidență și lipsa de maeștri resimțită acut de generația mea. Același lucru s-ar părea că îl reflectă și succesul școlii lui Constantin Noica. Căci deși el a lăsat imaginea unui închinător prosternat dinaintea a ceea ce numea *Dumnezeul culturii*, metoda sa – a contactului nemediat, eremitismul său (Păltinișul), paternalismul de bună calitate sunt de esență năistă și de acolo purced. S-ar putea ca Noica să fi realizat un aliaj între „dresajul intelectual” rigorist și căldura răsariteană a „părintelui duhovnicesc” (noțiune pomenită ca atare în *Jurnalul de la Păltiniș*) (Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Institutul European, Iași, 1994, p. 39).

modelul pe care l-a dat altădată „părintele duhovnicesc”, dar nici nu reface modelul doctoral care s-a păstrat în Occident de la scolastici încoace.

Când nu se întâmplă acest lucru, când un anumit om nu este văzut în toată contingența ființei sale, ci doar ca autor, relația magistru-discipol nu se realizează. Acesta este cazul multor gânditori din spațiul nostru, ei rămânând cel mai adesea doar simple făpturi livrești.

Există deja, în acest spațiu cultural, o anumită literatură a inițierii cu trimitere la care s-ar putea ilustra ideea susținută mai sus¹⁹². Această literatură dă seama de un fenomen ce ar trebui mai mult luat în seamă, și anume cum apropierea sensibilă de o anumită conștiință transformă totul într-un scenariu asemănător celui al edificării.

Situația mai aparte a discipolatului la noi ar putea fi regăsită și în alt mod. Nu este greu să observi că precursori mari în materie de filosofie sunt aflați aproape totdeauna în afară și nicidecum înăuntru. Cei care s-au dovedit capabili să inițieze în filosofie, precum Nae Ionescu sau Noica, le-au vorbit mereu celor din apropierea lor că filosofia decisivă s-a făcut în altă parte, că ea aparține altor spații mentale, precum cel grec sau cel german. Până și profesorii deveniți între timp celebri, precum Radu Stoichiță sau Ernest Stere, îi învață pe cei dispuși să-i asculte că filosofia importantă se află dincolo – fie cu trimitere la intervalul modern al lumii occidentale, fie cu trimitere la cel patristic, răsăritean. De unde, situarea constantă a discipolului – ca și a maestrului său – la frontiera a două sau mai multor lumi simbolice.

Toate acestea au făcut ca în filosofie, la noi, să se depășească arareori modelul stoic de comunicare. Rar s-a realizat aici discipolatul de tip adversativ sau eretic, așa cum am văzut că s-a întâmplat în mediul modern occidental.

Dar ce înseamnă, pentru noi acum, conservarea unui model de discipolat asemănător celui stoic? Să observăm mai întâi că modul personal de a face filosofie a fost o tentație permanentă a gânditorului român. Puțini sunt cei care și-au reprimat această dorință ascunsă în raportul lor

192. Ar trebui amintit înainte de toate, în acest sens, Mircea Vulcănescu, autorul cărții *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, scrisă între anii 1942 și 1946, așadar până în intervalul primelor sale detenții în închisorile comuniste.

În ultimele două decenii ale acestui veac, apar scrieri ce vorbesc despre posibile scenarii paideice: Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă* (1983) și *Epistolar* (1987); Sorin Dumitrescu, *Dialoguri de seară* (1991) și *7 dimineți cu părintele Stăniloae* (1992); Radu Preda, *Jurnal cu Petre Țușea* (1992); Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu* (1994); Horia-Roman Patapievici, *Zbor în bătaia săgeții* (1995) ș.a. Conștiințele care au fost percepute ca apte să centreze un scenariu al inițierii sunt Nae Ionescu, Constantin Noica și Petre Țușea, Dumitru Stăniloae și Constantin Galeriu, iar în cazul ultimei scrieri amintite, prietenii apropiați și cartea în genere.

În mediul cultural ieșean, au inspirat un mod de formare sau de inițiere Petre Botezatu (cf. *Petre Botezatu. Itinerariu logico-filosofice. In Memoriam*, volum editat de Ștefan Afloroaei, Editura Ankarom, Iași, 1996), Vasile Lovinescu și Alexandru Zub (cum rezultă dintr-o serie de articole semnate, printre alții, de Liviu Antonesei). Dar, probabil, nu este vorba de singurele nume ce pot fi invocate aici.

cu limbajul filosofiei. I s-a cerut aproape întotdeauna filosofiei să aibă un caracter edificator sau eficient în viața omului și a comunității. I s-a pretins să devină o formă de înțelepciune practică, să realizeze o bună situație a omului în timp și în istorie. Faptul că Ion Petrovici, de exemplu, preferă modelul cultural Maiorescu celui pe care l-a ilustrat Conta, este elocvent în acest sens. Dar, aproape paradoxal, așa cum gânditorul stoic practică în bună măsură detașarea de viața politică sau pragmatică a comunității, la fel se întâmplă și cu filosoful român care este perceput la un moment dat ca magistrul. Știm, totodată, că stoicii târzii cultivau un gen mai ciudat de enciclopedism cultural, unul destul de lax și liber. Înainte de toate, ei traversau cu o mare ușurință cele trei zone ale gândirii filosofice – metafizica, logica și etica. Fiecare din acestea, la rândul ei, trimite la aproape tot ce înseamnă cunoaștere omenească. Seneca, de pildă, în *Naturales quaestiones*, vorbește cu aceeași ușurință despre natură în genere și despre om, despre meteoriți, halou, oglinzi și curcubeu, apoi despre materiile universului și despre trăsnete, ape și inundații, dar și despre teama de moarte, critica plăcerilor senzuale, evoluția cunoașterii omenești, morală și lingusire, apoi iarăși despre grindină, fluvii, pustiuri, cutremure etc. Acest reflex cultural poate fi lesne întâlnit în cazul gânditorului român: este vorba de modelul *polihistorului*, originat, se pare, în enciclopedismul lui Dimitrie Cantemir.

În ultimă instanță, discipolul stoic nu critică și nu pune în discuție, nu neagă și nu denunță utopia magistrului său. Când se întâmplă totuși să dea la iveală ceea ce nu pare a fi în ordinea lucrurilor, el o face cu aceea bună cuviință care lasă totul ca și neatins. Discipolatul de tip stoic este unul smerit, pătruns de o devoțiune care nu-i îngăduie să spargă definitiv cercul gândirii și să instituie un gen de alteritate radicală. Este posibil ca sensul diferit pe care l-a dobândit tradiția în această parte a lumii să explice, măcar într-o privință, aerul stoic în care respiră aici filosofia.

Gânditorii importanți din acest spațiu cultural nu au avut parte, din păcate, de o frumoasă și eficientă adversitate. Critica filosofică a fost fie întâmplătoare, fie cu totul absentă. Lectura celor care tindeau să devină adevărați magiștri s-a făcut adesea cu o pioșenie care i-a împins pur și simplu în uitare. Or, această situație ne privește acum pe toți, obligându-ne să revedem într-o lumină mai crudă sau mai rece tot ceea ce s-a întâmplat.

SITUAȚIA FILOSOFIEI ASTĂZI

I

Este vorba de câteva considerații născute din nevoia de a determina un fenomen ca atare, cu privire la situația filosofiei din acest spațiu. Nu intenționez clarificarea deplină a cauzelor sale, ci deocamdată simpla sa recunoaștere, fără concept sau metodă¹⁹³. Ar fi suficient dacă am ști, măcar într-o privință, ce anume se petrece cu filosofia în spațiul lingvistic de aici, în ce măsură ea contează astăzi și dacă într-adevăr face evidentă o anumită evoluție a gândirii noastre.

Să spun de la bun început că am anumite rezerve față de expresia «filosofie românească» sau, mai exact, «filosofie națională». Acest sentiment îl încerc și în legătură cu alte expresii de același fel: «filosofie neogrecă» sau «filosofie poloneză», «filosofie spaniolă» sau chiar «filosofie franceză». Mai întâi, pentru că filosofia nu poate fi decât un demers critic și radical. Filosofia nu a însemnat niciodată o atitudine simplu naturală a gândirii, ea nu este o gândire de primă instanță. Nu poți vorbi despre filosofie așa cum vorbești despre folosirea limbajului natural. Dacă cineva dintre noi, oricare ar fi el, se poate situa în modul cel mai firesc în limba comunității sale, nu la fel se va situa el și într-o anumită filosofie. Aceasta presupune întotdeauna o minimă inițiere, indiferent în ce fel se realizează ea – ca exercițiu solitar sau într-o formă scolastică, așa cum se întâmplă și în cazul matematicii sau în cel al artelor. Mai mult însă decât atât, în orice mediu suficient cultivat filosofia presupune un demers de tip radical și critic.

Tocmai acest din urmă lucru mă împiedică să cred că există propriu vorbind o filosofie națională.

Noi vorbim adesea despre filosofia greacă sau despre cea germană, la fel despre cea anglo-saxonă, însă nu este în joc în nici un caz o filosofie națională. Filosofia greacă, de pildă, s-a făcut atunci când omul grec și cetatea greacă dădeau măsura pentru întregul spațiu civilizat al lumii antice. Ea s-a petrecut într-un spațiu oarecum ecumenic sau cosmopolit și într-o limbă care nu mai avea un caracter restrâns, tribal sau etnic. Au făcut filosofie în limba greacă oameni care nu erau neapărat greci, ci veniți de departe, din ținuturile asiatice sau din cele nordice. Când

193. Cu privire la toate acestea, o primă încercare s-a consumat cu câțiva ani în urmă, când în revista «Convorbiri literare» (nr. 6 din 1993) am publicat articolul *O posibilă geografie a gândirii filosofice*. Mai târziu, în «Viața Românească», nr. 7-8 din 1995, chestiunea este reluată sub titlul menținut și acum. Voi păstra, ca și în variantele anterioare, austeritatea necesară unor astfel de considerații.

folosim expresii asemănătoare celor de mai sus (-filosofie greacă-), noi delimităm în definitiv anumite intervaluri ale gândirii filosofice europene. Avem în vedere atunci anumite ipostaze ale ei. Căutăm în fond să numim formele ei mari, stilurile istorice pe care ea le-a impus. Și vorbim în acest sens despre filosofie alexandrină și filosofie elenistică, bizantină și romană, germană și anglo-saxonă etc. Nu sunt în joc însă determinații cu caracter etnic precis, lucru de altfel cu neputință de atins în discursul filosofic.

Ceea ce este valabil în chip primar pentru faptul de limbă nu este valabil în același fel și pentru judecata filosofică. De asemenea, ceea ce convine în chip nemijlocit faptului de cultură nu convine în același fel și judecății filosofice. Dacă, în chimia sa, faptul de cultură deține ca reactivi primari datele etnice ale sensibilității noastre, judecata filosofică nu le mai resimte în același fel. Înseamnă oare că ea nu participă, asemenea oricărui alt fapt simbolic, la viața unei anumite culturi? Sigur că se întâmplă acest lucru, numai că în judecata filosofică faptul de cultură – ca și cel omenesc în genere – se va pune pe sine însuși în discuție. El se transformă atunci pe sine într-o problemă, într-o chestiune ce urmează a fi altfel înțeleasă ori justificată. Este ceea ce face ca judecata filosofică să cunoască o anumită distanță față de reactivii etnici ai unei culturi: doar în această distanță poate să survină diferența ei. Nu o desprindere totală de elementul lor se petrece atunci, acest lucru este în definitiv cu neputință, ci o formă mai simplă și mai liberă – uneori spectrală – a gândirii.

Ceea ce au susținut altădată Wundt și Keyserling sau, la noi, Ion Petrovici, cu privire la caracterul etnic al filosofiei, trebuie acum serios regândit.

Cred că ar trebui să vorbim despre filosofie cam în felul în care Hegel a vorbit despre istoria europeană, cu aceleași exigențe sau rigori, într-o lumină destul de crudă și severă. Însă pentru aceasta trebuie să avem în vedere filosofia ca atitudine secundă, radicală sau critică. Aș spune că filosofia ori este radicală, ori nu este deloc. În acest fel voi interpreta spusa că filosofia află mereu lumea ca o lume căzută, pe dos. Ea vine cu această obiecție, aparent stranie, că lucrurile nu sunt la locul lor, că ceva esențial nu este în regulă, că un gol imens se ascunde în chiar certitudinile noastre, că adevărul se află în altă parte sau nu există deloc, că această istorie este de mult în derivă, în abatere și că nu poți concede cu seninătate acestei nebulii generale. În definitiv, poți accepta tot ceea ce afli în această viață sau în această lume așa cum este, dar presimți atunci efortul gândirii de a simula continuu, de a participa la o mare înșelătorie.

La fel înțeleg și spusa că filosofia este esențial interogație. De fapt, nu șirul neîntrerupt de întrebări ce privesc date într-un fel incomprehensibile fac munca filosofiei, ci dispoziția în parte sceptică de a pune totul sub semnul întrebării, de a pune lucrurile în chestiune sau în discuție. Această dispoziție nu are însă un caracter etnic. Să nu deducem din cele afirmate mai sus că filosofia este un discurs pur, o interogație ingenuă, neatinsă de apartenența noastră la un mediu lingvistic, religios sau istoric. Numai că, asemenea științelor istorice sau literaturii culte, filosofia nu se realizează la nivelul datelor de primă instanță, ea nu irumpe în planul unor dispoziții naturale. Dacă există o filosofie românească, ea trebuie atunci privită

asemeni criticii literare sau asemeni teologiei făcute în limba română. Filosofia nu înseamnă folclor și nici dialect de pe valea Siretului, ea nu decurge asemeni unui ritual după care ne îngropăm morții. Nimic din ceea ce ne este propriu nu lasă neafectată judecata noastră filosofică, dar, cu toate acestea, nimic nu reține judecata filosofică la nivelul unor date arhaice sau naturale.

Gândind în felul acesta, am întotdeauna rezerve față de ideea de filosofie națională. Cei care au făcut filosofie în spațiul românesc au întreprins în fond ceea ce ar putea oricând să conteze într-un spațiu mult mai larg, european. Dacă mă gândesc la câteva din mințile mari ale secolului XX, precum Blaga sau Florian, sau cei care au venit după ei și au dovedit o deschidere de-a dreptul neobișnuită, Eliade și Cioran, Vulcănescu și Noica, toți aceștia contează într-adevăr doar într-un spațiu propriu-zis european.

De altfel, cred că în timp se va vorbi tot mai puțin sau mai greu despre o cultură europeană și – analog – despre o filosofie europeană. Până nu de mult, astfel de sintagme desemnau formațiuni simbolice și conceptuale specifice Occidentului. Astăzi, e cu neputință să faci abstracție de ceea ce se petrece în alte părți ale Europei și, la fel, de ceea ce s-a constituit deja dincolo de limitele noastre continentale. Formula ecumenică, atât sub aspect cultural cât și sub aspect ideologic, este din nou reactivată, însă de dată aceasta cu o forță greu de imaginat, necunoscută încă omului european.

II

Cel dintâi fapt pe care doresc să-l remarc este că a devenit tot mai greu să determini satisfăcător ceea ce se petrece în filosofia de astăzi. E dificil să delimitezi anumite comunități filosofice, tendințe sau școli, direcții sau dominante ale unor scrieri filosofice, așa cum ne-a obișnuit doxografia de până acum. Înțelegi mai bine această dificultate atunci când încerci să compari ceea ce se petrece astăzi în filosofie cu ceea ce s-a petrecut până în 1990, adică în cele patru decenii de reclusiune și cenzură. Or, surprinzător pentru mine este faptul că aceste două intervale nu pot fi gândite în termenii unei posibile comparații. Deși se ating temporal, ele sunt, într-un fel, incomensurabile. Nu văd ce anume ar putea să justifice situarea lor în unul și același proces evolutiv, ca să poți spune apoi că intervalul deschis de ultimul deceniu marchează un pas înainte față de cel precedent. Nu continuitatea lor o pun acum în discuție, ci sensul evolutiv pe care l-ar manifesta aici gândirea filosofică.

De altfel, în acele condiții de teroare pe care le-au cunoscut deceniile precedente, s-au impus gânditori și interpreți care cu greu vor putea fi egalați. De ar fi să mă refer la un singur mediu cultural, anume cel ieșean, nu aș uita de Dan Bădărău, Nicolae Bagdasar și Alexandru Claudian, iar mai târziu, Petre Botezatu, Ernest Stere și Theofil Simenschy. Întâmplarea a făcut ca ei să ia în serios cercetarea filosofică și să-și caute sprijinul, în acest sens, doar în lecturile lor sau într-o meditație cumva solitară.

Schimbarea în filosofie, când se întâmplă totuși să se producă, nu se produce prin simpla evoluție a unor idei sau doctrine. Din câte înțeleg, ea se realizează mai curând printr-un fel de mutație în viața noastră mentală, ca schimbare imprevizibilă în mentalitatea și în spiritul unui timp¹⁹⁴. Are loc atunci o transformare profundă la nivelul imaginarului și al gândirii conceptuale, în dispoziția noastră speculativă și în modul de a percepe realitatea ca atare. Se modifică deopotrivă sensibilitatea unui anumit timp și limbajul în care el exprimă noua situație a omului în lume.

Așadar, schimbarea în filosofie nu se poate explica nici prin evoluția în timp a unor idei sau doctrine și nici prin acele prefaceri ce survin periodic în spațiul socio-politic sau material. O anumită liberalizare în viața politică și economică a unor comunități, așa cum s-a petrecut la noi în ultimii ani, relaxarea moravurilor și a vieții civile, pluralismul ideologic, toate acestea nu sunt de natură să modifice radical gândirea filosofică. Ea își va urma în parte cursul ei deja cunoscut, numai că o va face cu o altă libertate a conceptului și a limbajului în genere. Se va dovedi mai puțin reticentă față de imperativul instituțional și mai puțin dispusă gestului suicidal, reprimării totale de sine. Încă nu au survenit la noi acele transformări importante în plan mental, la nivelul imaginarului și al limbajului interior, care să modifice cu totul starea filosofiei. Nu au avut loc schimbări într-adevăr radicale, de natură să privească însăși relația omului cu timpul și cu ceea ce duce mult mai departe. Or, numai acestea sunt apte să atragă după sine un alt mod de a gândi. Câtă vreme ele nu se petrec, se va gândi exact în același mod, după același algoritm, doar că se va gândi cu privire la altceva, la alte entități posibile sau la alte situații cu pretenții metafizice.

Este ușor de sesizat acest lucru atunci când vezi că autorii care s-au supus timp îndelung dictatului ideologic și au justificat, în scrierile lor, ideologia unui anumit timp, nu mai au acum nici o posibilitate ca să gândească altfel. Deși voiesc să gândească altfel, deși caută un alt limbaj și încearcă să îngroape într-o altă retorică resturile mnezice ale vechii doctrine, ei nu mai pot gândi altfel. Cu știrea sau fără știrea lor, vor formula în continuare exact aceleași judecăți – însă cu privire acum la altceva. Nu asupra «materiei» vor exprima anumite enunțuri, ci mai curând asupra spiritului sau asupra lui Dumnezeu; nu cu privire la «realitățile obiective», ci cu privire la trăirile noastre; nu asupra «dialecticii relațiilor și forțelor materiale», ci referitor la mecanismele ideologice ale timpului. Dar vor gândi exact în același mod, urmând aceeași cale, uzând în definitiv de aceleași concepte și imagini, cu aceleași reflexe ale intelectului. Simplu vorbind, cei care timp îndelung au substituit filosofiei o anumită ideologie, din nefericire o ideologie cu efecte catastrofale pentru un întreg spațiu istoric, aceștia fac în continuare același joc, adică jocul unor false substituții și al unor disimulări. Ceilalți, puțini la număr, care

194. Cf. în acest sens Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere, 1484*, îndeosebi capitolul IX («Marea cenzură a fantasticului»), traducere de Dan Petrescu, prefată de Mircea Eliade și postfață de Sorin Antohi, Nemira, 1994.

au înțeles filosofia asemeni unei asceze sau unui exercițiu riscant, liber și deopotrivă riguros, adică asemeni logicii sau literaturii critice, ei urmează și acum exigențele proprii lor gândiri.

Cum vedem, în spațiul filosofiei nu s-a întâmplat aproape nimic, nu s-a produs încă nici un fel de metanoia la nivelul comunității, lucru firesc de altfel.

III

Dar a spune că, deocamdată, se gândește în mare măsură la fel nu înseamnă a afirma că în ceea ce privește comunicarea filosofică orice fel de schimbare este absentă.

Încă nu știm dacă o schimbare de tip radical va fi posibilă sau va fi în toate privințele de dorit. Schimbarea neobișnuit de violentă ce a fost pusă la cale după încheierea războiului și care a afectat din rădăcină totul nu a fost în nici un fel de dorit. Știm însă că astăzi se petrece totuși ceva și acest lucru induce pe nesimțite o anumită distanță față de vechea formă instituțională a filosofiei. În definitiv, importă mai mult tocmai acele schimbări care vor deveni posibile în filosofia de școală, cu discursul ei diseminat instituțional și ușor de recunoscut în mediile intelectuale de la noi. Aici se decide până la urmă miza socială a filosofiei, alta decât cea personală – făcută adesea sub pretenții estetice sau atemporale.

Din acest punct de vedere, poate fi sesizată astăzi o pronunțată fărâmițare a discursului filosofic, o tendință centrifugă a sa. El s-a îndepărtat mult de ceea ce părea să constituie, altădată, un fel de centru al său, anume cercetarea faptului de existență în genere. Cercetarea care s-a întreprins la noi în felul unei ontologii a faptului indiferent, fizic sau natural, a obiectului pur și simplu, a intrat cu totul în eclipsă. Avea să se vadă mai târziu că acest centru este în multe privințe fals, asemeni unei fantome a gândirii colective, că de fapt el nici nu mai există și că dispariția sa a dus la o mișcare ciudată în spațiul filosofiei. O astfel de tendință – centrifugă sau explozivă – face tot mai anevoioasă acum judecarea filosofiei ca un fenomen distinct, ca o idee activă în mintea celor predați cu totul jocului ei grav.

Cu oarecare independență și gratuitate, revin în atenție preocupări relativ noi, de semiologie și logică filosofică, de teoria argumentării, filosofie politică și teoria discursului filosofic. S-au reactivat domenii cu o anumită autoritate în alte spații, precum teoria culturii și hermeneutica, filosofia formelor simbolice și a faptului de spiritualitate.

Proliferarea unor concepte speciale, precum cele propuse de noile epistemologii sau de știința cogniției, seamănă, dincolo de un prag anume, cu proliferarea necontrolată a celulelor într-un organism. Nu întotdeauna multiplul nedefinit al conceptelor este semnul unei gândiri firești; el poate fi, în egală măsură, simptomul debilității gândirii, al efeminării ei totale. Același lucru se poate spune și cu privire la proli-

ferarea scrierilor *despre*, blocate cel mai adesea într-un limbaj secund: ele trădează, până la urmă, o anumită corupție sau decădere a ideii.

Dacă luăm în seamă și formele de expresie sau de scriitură, vom vedea că peisajul diferenței libere se extinde enorm. Există deja o anumită preferință pentru forma colocvială și fragmentară de a face filosofie, ca și pentru modul esopic și narativ, aparent în dauna voinței de sistem sau a discursului conceptual. Cum decenii de-a rândul, discursul epic și cel confesiv și-au aflat cu greu locul în filosofie, ele se răzbună acum și pretind față de celelalte o maximă libertate.

IV

Dar nu acest lucru pare să fie semnul cel mai vizibil al filosofiei actuale din spațiul nostru. Sentimentul cu care se face filosofie este că, în multe privințe, totul trebuie luat de la început. Nu este vorba de faptul că aproape cu fiecare doctrină filosofică mai serioasă gândirea europeană reia totul de la început. Nu despre acest fapt – constitutiv gândirii filosofice – este vorba acum, la noi, ci despre vizibilă precaritate a tradiției care o susține. Devine astfel evidentă o anumită *facticitate* a ei.

Să ne amintim că aproape toți cei care au vorbit despre facticitatea existenței omenеști, de la Fichte și Nietzsche la Cioran, aveau în vedere tocmai contingenta ei, neputința noastră de-a o justifica, de a-i afla o anumită rațiune. Un lucru asemănător se poate observa – acceptând pentru moment această bizară comparație – în legătură cu datele de la care pleacă reflecția filosofică la noi. Exact aceste date manifestă un caracter întâmplător: filiația unor idei și existența unui limbaj conceptual, spațiul deschis al unor comunicări sau al unor dispute, prezența unor maestri vii, în persoană, sau a unor critici ai domeniului etc. Astfel de date comportă la noi o slăbiciune ce nu poate fi în nici un fel mascată.

În evoluția filosofică a ideilor, rolul unei rațiuni necesare îl joacă adesea tocmai tradiția vie a gândirii, forța ei de a se pune pe sine în discuție și de a elibera un alt sens al chestiunilor timpului. Or, această tradiție este percepută acum ca factice, cu totul contingentă.

Termenul de tradiție, al cărui înțeles diferă cu aproape fiecare mediu spiritual distinct, ne cere acum să gândim și altceva decât ceea ce aparține trecutului¹⁹⁵. El ne spune că există ceva, în felul unui mediu al gândirii sau al sensibilității noastre, ce face cu puțință un fenomen nou. Există ceva ce deschide către o nouă posibilitate a gândirii noastre. În chiar orizontul său, unul și același, apare totuși un fenomen nou, diferit. Ține cu adevărat de o tradiție doar ceea ce duce mai departe, ceea ce este apt

195. La noi, cf. Nichifor Crainic, *Sensul tradiției*, în volumul *Puncte cardinale în baos*, 1936; mai târziu, Constantin Noica, *Modelul Cantemir în cultura noastră*, 1973; Gabriel Liiceanu, *Încercare în politropia omului și a culturii*, 1981; Andrei Marga, *Explorări în actualitate*, 1994; *Filosofia unificării europene*, 1995.

Repere obligatorii rămân, în continuare, Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960 și Gianni Vattimo, *La fine d'ella modernità*, 1985.

să producă un nou înțeles și să-l păstreze viu, activ. Să ne gândim în această privință, de exemplu, la rolul imens pe care-l joacă tradiția gândirii conceptuale (în accepțiunea hegeliană a cuvântului) pentru filosofia germană din acest secol, chiar și pentru cea neconceptuală. Sau la forța pe care o deține tradiția cartesiană pentru gândirea franceză, inclusiv pentru epistemologia necartesiană și nereflexivă din spațiul respectiv.

Ce se poate constata acum, la noi, în ceea ce privește raportul nostru cu o anumită tradiție filosofică? Nu poate nimeni să nege existența unor repere istorice ale filosofiei din acest spațiu lingvistic. Rădulescu-Motru și Pârvan, Nae Ionescu și Blaga, Florian și Petrovici, Eliade și Cioran, Noica și Botezatu, ca să nu rețin decât zece nume, reprezintă datele mari ale tradiției noastre filosofice în secolul XX. Însă, ciudat lucru, ea nu mai este resimțită acum ca suficientă, nu lucrează în felul unei rațiuni suficiente-pentru gândirea actuală. Nu o provoacă destul pe aceasta și nu-i cere să o contrazică într-o manieră viguroasă. Nu te obligă nici să revezi anumite motive care au fost tematizate în literatura filosofică de aici, dar nici să respingi ceea ce s-a gândit până acum. Tocmai de aceea înclin să cred că raportul gândirii noastre cu tradiția comportă o vizibilă facticitate. Acest raport stăruie sub semnul contingentei și nu al unei rațiuni oarecare. El rămâne unul întâmplător, slab sau conjunctural. Ești nevoit atunci să spui ceea ce a înțeles bine Eugen Ionescu la timpul său, anume că aproape întreaga noastră cultură suportă un fel de maledicție, aceea de-a o lua mereu de la început, de-a reîncepe întruna, ca și cum mai nimic esențial nu s-ar fi produs în istoria ei.

Când raportul cu tradiția este resimțit ca factice, totul se află sub semnul posibilității libere și al întâmplării. Nu ai cum să mai răspunzi în acest caz la întrebarea *în ce fel evoluează aici gândirea filosofică?* În definitiv, ea este acum liberă pentru orice, disponibilă pentru orice. Jocul ei continuă să rămână indecis. Sau ajunge să stea sub o decizie exterioară datelor ei de aici. În locul unei ecuații firești, cu trei termeni (mediul dinăuntru al filosofiei, cel dinafară și o conștiință sensibilă față de amândouă), vom afla o alta cu numai doi termeni. Se întâmplă astfel întrucât mediul ei dinăuntru ajunge în timp inefficient sau cu totul retras. Dacă m-aș referi, de exemplu, fie și în grabă, la acele preocupări ce îmi sunt mai apropiate, precum cele de metafizică și de hermeneutică, ce anume aș putea să constat? Nici un proiect nu apare acum mai justificat decât altul, cu șanse mai mari decât altul. Nici unul nu va convinge că este, deocamdată, mai necesar sau mai îndreptățit decât celelalte.

Vorbind astfel, nu țin să aduc în joc acel gen de scepticism ușor de întâlnit în mentalul din această parte a continentului. În ceea ce mă privește, am motive să fiu sceptic în legătură cu multe proiecte ale noastre care se vor istorice, nu însă și cu privire la posibilitatea filosofiei. În legătură cu aceasta din urmă, nu aș dori decât să fiu suficient de lucid, să o percep cu suficientă detașare, dacă este cu puțință așa ceva. Cred că măcar în această privință este bine să nu ne vedem iarăși participând la vreuna din marile ficțiuni sau utopii ale veacului.

V

Aș putea totuși să numesc, fără să risc prea mult, câteva din proiectele care se anunță deocamdată demne de luat în seamă pentru gândirea filosofică de la noi.

Unul sau două dintre ele s-au conturat prin raportare la ceea ce Constantin Noica a explorat continuu, de la fenomenologia culturii și a limbii la metafizică. Este ceea ce în momentul de față atrage tot-mai multe minți tinere, nu fără un anume risc în justa percepție a maestrului și a spuselor acestuia. Cei care l-au urmărit îndeaproape pe Noica, precum Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, dar și Alexandru Surdu, reprezintă acum ei înșiși nume importante ale gândirii filosofice de la noi.

Un alt proiect este întreținut de cei care investesc mult în filosofia științei și a limbajului, într-o manieră care amintește în egală măsură de Mircea Florian și Ștefan Lupașcu. Voi aminti aici numele unor exegeți ca Mircea Flonta, Ilie Pârvu și Vasile Tonoiu, cu contribuții semnificative exact în acest sens.

Elocvență rămâne și zona cercetărilor logice, mai ales în posteritatea gândirii lui Florea Tuțugan și Petre Botezatu. Deschiderea spre semiotică și epistemologie a lui Petre Botezatu, ca și dezvoltările sale de logică naturală, justifică acum influența sa tot mai însemnată. S-a vorbit în acest sens despre o școală ieșeană de logică, și probabil fără pretenții vane¹⁹⁶. Cred de altfel că în cercetările logice de după război, Petre Botezatu rămâne cel mai important reper din acest spațiu.

Revenirea la intențiile teoretice ale unor gânditori ca Eugeniu Sperantia¹⁹⁷ sau Petru Comarnescu¹⁹⁸ nu a avut deocamdată, la noi, efecte vizibile. Dincolo de acest fapt, s-au putut delimita anumite cercetări de filosofie a comunicării și a vieții civice. Ele deschid acum către un interesant proiect de «reconstrucție pragmatică a filosofiei», cum l-a numit Andrei Marga. Deopotrivă, printr-o nouă conexare la tradiția analitică, engleză în special, se acordă acum o altă șansă filosofiei politice (Adrian Paul Iliescu).

Paginile lui Eliade – mai cu seamă din ultimele scrieri – sau cele ale lui Culianu au fost mult invocate în cercetările tot mai extinse de morfologie a culturii și a vieții spirituale. Ele sunt apte să inducă, în timpul din urmă, noi forme de explorare a fenomenului simbolic și a mutațiilor petrecute în istoria ideilor. Și dau interpretului de astăzi posibilitatea unei noi înțelegeri a schimbărilor ce intervin în viața noastră mentală și istorică. Tocmai în legătură cu acestea caut să pun scrierile unor autori ca H.-R. Patapievici și Sorin Antohi¹⁹⁹.

196. A se vedea, în volumul care i-a fost dedicat (*Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice*, Iași, 1996), textele care compun secțiunea întâi. Sau, ca efect și ilustrare, paginile semnate de Traian Știrbăț.

197. *Apriorismul pragmatic, I. Elaborarea conceptelor*, București, 1912.

198. *Kalokagatbon. Cercetare a corelațiilor etico-estetice în artă și în realizarea de sine*, București, 1946.

199. Un lucru apropiat am avut în vedere, cel puțin tematic, în *Lumea ca reprezentare a celuilalt* (1994) sau în paginile cărții ce a precedat-o.

Deopotrivă, cercetările de intenție hermeneutică au fost la noi conjugate cu cele întreprinse asupra formelor simbolice și mentale (Victor Ieronim Stoichiță, Andrei Cornea), sau asupra literaturii și limbajului (Cornel Mihai Ionescu, Aurel Codoban).

Mă văd aici obligat să recunosc faptul că delimitările de mai sus comportă totuși o latură subiectivă, contingentă. Ca să încerci o topografie elementară a gândirii filosofice în funcție doar de propriile tale lecturi și de percepția pe care o ai la un moment dat, este destul de puțin. La fel și în legătură cu numele deja invocate, riscul este întotdeauna evident. Alți autori pe care îi consider importanți acum, ca Luca Pițu, unde își află ei locul? Dar nu contravine acest lucru, faptul de a le găsi un loc, felului în care gândesc și scriu toți cei amintiți mai sus? Voi trece însă peste aceste dificultăți, reale în fond, întrucât topografia schițată nu are decât un caracter simplu și provizoriu.

Să observ în cele din urmă că preocupările de metafizică au revenit la noi în chip constant. Scrieri importante aparținând lui Conta și Petrovici, Florian sau Noica, susțin, cred, această observație. Numai că ele necesită acum un alt limbaj și alte premise ale înțelegerii noastre. A face metafizică în felul unei cercetări libere, sau ca o speculație subtilă asupra existenței în genere, poate să-ți apară ca un fapt pe cât de ingenuu pe atât de șocant astăzi. Probabil că proximitatea epistemologiei și a hermeneuticii va fi de natură să modifice în chip esențial discursul metafizic. Spun aceasta întrucât, la noi, încă nu s-a declarat niciodată război total gândirii metafizice, ea nu a fost dusă în acel punct în care să i se divulge necruțător propriile limite. Nu a trecut proba, foarte aspră în fond, de dezarticulare critică a supozițiilor sale. Este ceea ce o va obliga, în măsura în care va pretinde o minimă atenție, să-și suspecteze singură exaltările moderne și acel limbaj care o situează adesea în vecinătatea unei mistici laice.

Nu poate fi uitat în nici un fel impactul cu totul neobișnuit al cărților unui autor cum este Cioran. În conul său de umbră se situează numeroase pagini cu intenție filosofică, dincolo de efectul absolut ciudat pe care-l suferă.

VI

I se oferă acum cititorului de filosofie de la noi autori și titluri din toate cele patru zări: frivolități și meditații de duminică din lumea neolatină, mistică rusă și orientală, analiză logică anglo-saxonă și hermeneutică germană postheideggeriană. Se traduce mai puțin însă din autorii americani, o distanță pe care nu reușim încă să o învingem. Se traduce iarăși destul de puțin din clasici. Malebranche și Leibniz, Fichte și Schelling, Schleiermacher și Dilthey, Comte și Spencer, Russell și Whitehead, Husserl, Carnap și mulți alții, toți aceștia sunt traduși foarte puțin sau deloc. E firesc atunci ca multe din interpretările care se fac aici

să aibă un ritm defazat, întrerupt sau lacunar. Lectura din autorii moderni se face fără nici un fel de paciență pentru pagina lor de filosofie, parcursă acum în mare grabă, alert, fragmentar, adesea nervos și reactiv.

Nu s-au făcut încă prezente la noi scrierile unor autori care tind să devină clasici înainte de a fi cunoscuți: Quine și Austin, Gadamer, Apel și Derrida, Ayer și Suppes, Feyerabend și Putnam, Rorty și Rawls.

Spre rușinea noastră, precară a rămas sub aspect cultural și situația unor gânditori pe care-i invocăm mereu în chiar numele nostru sau pentru gloria acestui spațiu: Blaga sau Florian, Sperantia și Noica, V. Lovinescu și Botezatu. Reeditarea lor se face aproape la întâmplare, traducerea în alte limbi este în continuare o simplă fantasmă, iar exegeza critică nu a luat încă locul unor comentarii în regim epic sau rapsodic. Semnele culturii minore, despre care a vorbit la timpul său Blaga, anunță pe mai departe o prelungă vacanță a spiritului critic.

Absolut ciudată este și tăcerea noastră față de acei interpreți care, până la instaurarea dictaturii roșii, au fost continuu prezenți în scenariul unor medii filosofice de la noi: Stelian Mateescu și Petru P. Ionescu, Vasile Gherasim și Ioan Coman; Ernest Bernea și Vasile Băncilă. Dar și George Racoveanu, Sandu Tudor, Paul Costin Deleanu, Al. Dima, Anton Golopenția, Petru Manoliu, Paul Sterian, toți amintiți de Mircea Vulcănescu în studiul său asupra spiritualității timpului²⁰⁰. Fără reeditarea acestor autori, o anumită latură a gândirii filosofice de aici rămâne în continuare necunoscută. Fie că le conservăm, sub semnul unei ascunse interdicții, un fel de mister al prezenței lor în istoria noastră, fie că îi uităm treptat cu totul, ambele situații ne împiedică să judecăm cum se cuvine ceea ce s-a întâmplat în filosofia interbelică de la noi.

Dar, înainte de toate, absentă este aici însăși critica filosofică. Arareori este pusă în discuție o carte de filosofie. Nu există polemici și confruntări filosofice. Nu există reviste specializate în această privință. Nu știe nimeni ce se traduce sau ce se publică dincolo de zona în care trăiește. Consemnările, catalogul unor apariții în domeniu, referințele critice, polemicile cu caracter profesional, toate acestea sunt absente. Este greu – sau imposibil – în acest caz să vorbești despre prezența anumitor puncte de vedere. Cum să evaluezi un fenomen când mediul său de viață seamănă cu un vast deșert? Cine se face în acest caz auzit, despre cine se mai poate spune că mai susține într-adevăr ceva diferit sau ceva important? Și care-i sunt argumentele sau adversarii, sursele sau ecourile în gândirea celorlalți? Nimic nu se poate delimita cât de cât clar. Să fie acesta motivul pentru care a vorbi aici de filosofie înseamnă a te referi doar la cei morți?

Spusa mai veche că filosofia reprezintă o inițiere în moarte – sau în ceea ce este atins de moarte – își află la noi o versiune de o crudă ironie. Fără să ne dăm seama, această spusă a fost deja trecută în fapt de viață colectivă.

200. *Spiritualitate*, în „*Criterion*”, I, 1, 1934.

VII

S-ar putea crede, în definitiv, că un astfel de peisaj al filosofiei apare ca firesc pentru secvența noastră istorică de acum. Nu caut să-l contrazic pe cel care ar gândi în acest fel, numai că îmi este cu neputință să trec peste modul ciudat în care se înfățișează la noi gândirea filosofică. Refuzul de a deveni termen într-o comparație, de a intra într-o altă relație cu trecutul și cu ceea ce se petrece în afară, absența unei evoluții firești, facticitatea raportului cu o anumită tradiție, toate acestea îi dau într-adevăr un aer destul de ciudat. Același lucru îl trădează și tensiunea fantastică pe care filosofia de aici este nevoită să și-o asume acum din nou. Pe de o parte, ea regăsește anumite date ale spiritualității răsăritene, în delimitarea unor gânditori ca Origen, Dionisie și Maxim Mărturisitorul, iar mai târziu, Palama, Coridaleu și sofologia secolului din urmă. Pe de altă parte, totul justifică o mai firească deschidere către gândirea occidentală, fie aceasta critică, de proveniență kantiană, sau analitică și pragmatică, așa cum aflăm în spațiul lumii atlante. Tensiunea care se naște sub această dublă năzuință, ca tot ce se ivește într-un spațiu de frontieră, poate să ducă în egală măsură la ceva de excepție sau la un prelung eșec. A observat acest lucru Eliade atunci când s-a referit la ceea ce stă sub semnul incert al punții între istorii și tradiții diferite, adică al situații *între*. Cu această echivocă situație, riscul unor semne ale decadenței și alexandrinismului există continuu, doar că el privește în ultimă instanță tot ceea ce aparține spațiului european.

Noi vorbim adesea, pe urmele lui Eliade, de situarea noastră într-un spațiu absolut de frontieră sau de graniță. Ne place să spunem, reluând cuvintele celui amintit, că Imperiul sau Dumnezeu ne-au destinat de la bun început ca popor de frontieră. Folosim în acest sens o serie de imagini care încearcă să traducă situația istorică a graniței, cum sunt imaginea punții și cea a coridorului, a porții și a hotarului, figura lui Ianus sau cea a Mijlocitorului în absolut. «C'est à nous, Européens de l'Est, qu'il appartenait de servir de pont entre l'Occident et l'Asie»²⁰¹. Ar trebui probabil să înțelegem că exact același fapt îl poate invoca oricare altă comunitate din Europa, că prin felul în care s-a ivit cultura europeană ea este prin excelență una de graniță, predată cu totul lui *între*, că deschiderea spre alte zone de spiritualitate i-a fost dintru început constitutivă și esențială. Dacă într-adevăr putem pretinde ceva în această situație, este să ilustrăm frontiera nu doar în sens negativ, ca margine sau dublu refuz, ci în sens european, ca o deschidere liberă, firească și eficientă din punct de vedere istoric²⁰².

201. *Les Promesses de l'équinoxe*, p. 288

202. Să nu uităm că același Eliade caută să acorde un sens foarte larg situații noastre *între*, văzută adesea ca o șansă a dublei deschideri culturale și a unui nou ecumenism. Reiau în acest sens un singur loc din *Proba labirintului*, o mărturisire a autorului destul de crudă în fond.

Așa se explică, din câte cred, recursul derutant și adesea nesigur la tradiții dintre cele mai străine unele de altele. Pe o aceeași pagină și sub același argument afli aduse alături gândirea neoplatonică și cea empirist-logică, versetul testamentar și sentința pragmatică, interpretarea patristică și cea transcendentală. La fel s-ar putea înțelege și formele extinse de diletantism, sau trecerea insesizabilă din discursul filosofic în cel teologic și în cel literar.

Într-un articol din 1921, anume *Filosofia românească*, Nae Ionescu observă la noi absența unei filosofii suficient cultivate, adică a unei filosofii «în formă cultă». Oarecum paradoxal, «în filosofia noastră lucrează pentru moment doctori și profesori... a căror cea mai de seamă caracteristică este *livrescul*... Gândul scris este ultima realitate asupra căreia se poate exercita filosoful român». Ne-a preocupat mult timp filosofia înțeleasă «ca un corp de doctrină, încheiat după toate normele care asigură științei certitudinea și aplicabilitatea; de aceea noi doar glosăm pe ideile altora». Este ceea ce constată și Rădulescu-Motru, în *Mărturisirile* sale, referindu-se la intervalul de până la 1918. Numai că această situație s-a prelungit până târziu de tot, fie că este vorba de metafizică și antropologie, fie de epistemologie și filosofia științei. Cei care au reușit să se abată de la această regulă, precum Blaga și Florian, Eliade și Noica, deși puțini, rămân să dea numele ca atare al filosofiei. În rest, asumarea filosofiei ca o cercetare riguroasă (*als strenge Wissenschaft*) nu a constituit aici o tentație constantă.

Dar recursul nostru, adesea de primă instanță, la scrierile unor mari exilați precum Eliade și Cioran, cum s-ar putea înțelege acum? Sau revenirea bruscă la exilul dinăuntru al filosofiei, pentru care exemplar rămâne cazul lui Petre Țuțea? Ca și absența – sau dificultatea imensă – a discipolatului? Cine poate fi urmat acum ca maestru al gândirii, cine se mai poate înfățișa celorlalți asemeni unui învățător sau unui terapeut al gândirii? Probabil că istoria actuală a estompat enorm autoritatea acestora, și nu doar în spațiul de aici al filosofiei. Dacă nu afli, într-adevăr, pe cine să urmezi, cine merită atunci să fie contrazis cu tărie, cine face măcar jocul unui important sofist al acestui timp?

Rămâne totuși în puterile noastre să reflectăm asupra posibilității pe care gândirea filosofică o deține acum. Mai mult chiar, rămâne să vedem cum poate fi regândit raportul cu celălalt – fie că îl aflăm pe celălalt sub

•M-am simțit descendentul și moștenitorul unei culturi demne de interes, întrucât e așezată între două lumi: cea occidentală, complet europeană, și cea răsăriteană. Am luat parte la cele două universuri. Occidentul prin limba latină și prin moștenirea Romei, în obiceiuri. Însă am luat parte și la o cultură influențată de Orient și împământenită în neolitic. Am înțeles asta ca român, dar cred că înseamnă același lucru pentru un bulgar, un sârbo-croat, în concluzie pentru Balcani, Europa de sud-est și pentru o parte a Rusiei. Iar această tensiune Orient-Occident, tradiționalism-modernism, mistică, religie, contemplație pe de o parte și spirit critic, raționalism, dorința de a crea concret, pe de alta, această polaritate o găsim în toate culturile. Între Dante și Petrarca, de pildă, sau, cum zicea Papini, între poezia pietrei și poezia mierii.

numele unui semen oarecare, fie că el înseamnă, la limită, altul absolut. Nu doresc să întârzii acum asupra acestor lucruri, dar cred că numai o nouă aprofundare a relației noastre cu celălalt ar putea da seama de ceea ce se petrece cu noi în acest interval de timp. Și, deopotrivă, de ceea ce se întâmplă cu filosofia acestui timp. Numai atunci vom putea spune că timpul filosofiei a venit, că filosofia se apleacă în chip justificat asupra lumii de aici a vieții și asupra propriei sale situații.

VIII

Amintindu-ne faptul că după 1866, o serie de intelectuali din acest spațiu, precum Conta sau Maiorescu, au căutat să depășească rezistența unui mod tradițional de a gândi, reacțiile sale de tip oriental, este firesc să ne întrebăm acum ce șanse a avut la noi gestul lor. Mai mult chiar, întrebarea ar putea să privească însăși posibilitatea filosofiei de a depăși periodic propria ei condiție și de-a se reface după datele noi ale comunicării sau ale vieții noastre pragmatice.

A părăsi definitiv locul și limbajul istoric al unei filosofii, reprezentările sale și anumite întrebări ce revin cu forța unor obsesii este, lucru știut, o imposibilitate absolută. Prin urmare, nu se poate nimeni gândi la așa ceva decât, eventual, într-o formulă sugerată de Urmuz sau de un alt maestru al absurdului și utopiei. În acest caz, cum s-ar putea totuși depăși condiția tradițională a filosofiei, cum s-ar putea merge mai departe plecând inevitabil de la acele date care-i sunt proprii? Dar există pentru noi o astfel de posibilitate?

Cei care au răspuns negativ la această întrebare au plecat de la ideea că nu ai cum să gândești *altfel* cu exact aceleași concepte, cu aceleași imagini sau trăiri și cu aceeași ereditate istorică. Locul pe care o limbă sau o istorie ți-l rezervă ajunge el însuși asemeni destinului. Patria și destinul devin acum identice, ele nu poartă decât un singur nume. Prezența lor, se va spune, este o fatalitate, o întâmplare absolută, indiferent că o suportăm cu efecte pozitive sau – dimpotrivă – ca pe o adevărată povară. Locul părinților noștri înseamnă însuși destinul nostru. În acest caz, cum să gândești altfel cu aceleași instrumente sau date mentale? Este imposibil. Iar dacă am accepta – prin absurd – că este totuși posibil, ne-am da imediat seama că ar fi în fond nefiresc să încercăm o formă de edificare străină datelor noastre istorice. Așa răspund, de pildă, cei din apropierea lui Nichifor Crainic și Sandu Tudor, cu ecouri ce pot fi ușor recunoscute și astăzi.

Când răspunsul la întrebarea de mai sus este pozitiv, se acceptă în fond ideea că locul gândirii fiecăruia dintre noi suportă totuși o situație mult mai liberă, adesea greu de prevăzut. Patria ți-o poți afla și altfel, în ceea ce depășește granițele geopolitice ale unei anumite comunități. De exemplu, ți-o poți afla în acel orizont mai vast al unei limbi sau al unei culturi, în puterea lor de a comunica la un nivel ce nu mai este neapărat idiomatice. Nu excluși, cu aceasta, datele istorice care te privesc până la

urmă în chip nemijlocit. Dar cauți înțelesul lor într-o economie simbolică mai largă, de felul celei europene. Blaga și Noica au întreținut la noi această tensiune maximă între forma idiomatică și cea ecumenică a ideii, cu performanțe greu de egalat aici. Condiția tradițională a filosofiei se vrea acum depășită prin dubla ei deschidere, atât către hermeneutica greacă a Răsăritului cât și către sistematica modernă occidentală. Deopotrivă, când se întoarce asupra propriei lumi a vieții, ea regăsește potențialul catolic al unei limbi vernaculare.

Dar locul pe care-l duci cu tine sau pe care-l revendici până și inconștient poate să dețină mai multe nume și mai multe înfățișări. El permite corecturi și abateri, direcții neașteptate în timp, deși rămâne pe mai departe în felul unei adevărate patrii. Numește în continuare limba în care gândești și argumentezi, dar nu mai comportă date imuabile sau străine oricărei schimbări. Între granițele sale poți veni atunci cu o serioasă corectură a discursului filosofic. Vei căuta în fond să realizezi trecerea la un alt limbaj, cum este cel de tip conceptual, activ deja în întreaga tradiție kantiană, și la o formă teoretică a ideilor, oarecum mai indiferentă sau mai neutră. Este ceea ce aflăm, de pildă, la Ion Petrovici și Mircea Florian. Libertatea pe care și-o asumă acești gânditori va fi, înainte de toate, o libertate de limbaj sau de exprimare. Ceea ce ne spun ei este că tocmai în mediul limbajului conceptual și al unei gândiri critice ar putea fi depășită condiția tradițională a filosofiei.

Mergând mai departe pe acest drum, îți poți afla locul ca atare al gândirii în una din limbile moderne privilegiate, socotind-o aptă să exprime adevărul timpului tău și deopotrivă adevărul însuși. Limba inițială, cu reprezentările și imaginile ei, nu-și pierde orice urmă, dar ajunge cu timpul tot mai retrasă și mai estompată. Este ceea ce aflăm, de exemplu, la Ștefan Lupașcu, dincolo de simplitatea cu care s-a văzut aruncat definitiv în mediul culturii occidentale. Depășirea unei forme tradiționale de gândire se realizează acum prin plonjonul total și ireversibil în mediul occidental al filosofiei. Nu se petrece oare un lucru asemănător – dar în conștiința gravității acestei rupturi – și în cazul lui Cioran?

În ultimă instanță, afli motive să crezi că locul patriei poate fi regăsit de fapt pretutindeni. E suficient pentru aceasta să educi în tine sentimentul că oriunde în lume poți reface locul din care gândești și vorbești în chipul cel mai firesc. Asemeni lui Eliade sau, mai târziu, asemeni lui Culianu. Datele limbii inițiale sau ale unei anumite tradiții se vor întâlni atunci cu cele proprii altor spații istorice. Fără a le pierde pe cele dintâi, dimpotrivă, într-un exercițiu infinit mai liber și dezinvolt al lor, gândirea se va situa atunci în chiar locul de intersecție a unor medii spirituale diferite.

Gestul din urmă se poate însă exersa nu neapărat prin părăsirea locului inițial. Să ne amintim că Eliade va distinge chiar pentru acest spațiu – și nu este singurul care o face – două medii de gândire mult diferite între ele²⁰³. Unul din ele s-ar fi delimitat suficient de bine în

203. *Două tradiții spirituale românești*, în „Luceafărul”, nov. 1948. Un comentariu excelent asupra acestei duble înfățișări a culturii, ca și asupra locului din care

posteritatea lui Eminescu, iar celălalt, în zona lui Caragiale. Amândouă ajung însă la excесе: tradiționalism, emfază, atitudine romantică și lirică, erotism și retorică – pentru cel dintâi, cosmopolitism, ironie și zeflema, ridiculizarea spațiului rural, sentimentul inferiorității față de omul occidental, pretenția absenței rădăcinilor – pentru celălalt. Se acuză unul pe altul, își caricaturizează reciproc chipul, deși sunt legate intim de una și aceeași lume a vieții. Ieșind puțin din paginile lui Eliade, constăți că ambele medii de gândire întrețin o formă ascunsă de scepticism, amândouă ilustrează condiția frontierei, a situării *între*, și amândouă consumă din nostalgia unui dincolo de ceea ce ele însele înseamnă. Iar când imaginea celor doi poli este înlocuită cu cea a unui triumphi (Budai-Deleanu – Caragiale – Eminescu), înțelegi și mai bine că orice tradiție este impură și serios scindată.

Așadar, exercițiul frontierei, al ieșirii dintre anumite granițe, în ideea întâlnirii unor medii simbolice diferite, poate fi început în chiar spațiul limbii vernaculare. Dus dincolo de aceasta, el asigură o cu totul altă libertate gândirii. Cred că acesta este punctul pe care l-au atins, în moduri diferite, Cioran și Eliade. Sau Culiănu.

IX

Nu există rădăcini simple și pure ale gândirii, dar nici absența oricărei rădăcini nu-i este dată omului. Utopia pândește din ambele locuri, atât din cel al fixării noastre naturale cât și din cel al diasporei necondiționate. Gândirea sedentară este obligată să migreze în timp, să respire într-un fel de arheologie a vârstelor sale. Iar cea nomadă își ascunde locul – adică miturile, cărțile și prejudecățile – pretutindeni. Cea dintâi suferă, chiar fără să o știe, greutatea unei apartenențe decise, cealaltă, aerul spectral, indecis, al multiplei sale situări. Prima se vede nevoită să caute locuri de evadare, a doua, locuri provizorii spre a se fixa.

Probabil că nu întâmplător Eliade, în chiar paginile amintite mai sus, refuză ambele dispoziții istorice – și aceasta tocmai datorită opoziției (= complicității) lor. Preferă un alt raport cu tradiția, pe cât posibil neatins de fixații sau de resentimente. El va căuta atunci să se orienteze către acel punct în care diferitele medii spirituale s-ar putea întâlni liber unele cu altele. Intersecția lor va lua inevitabil forma unei cruci pe care o poartă fiecare dintre ele. Într-un astfel de loc, elementul greu al tradiției nu ar mai fi resimțit ca apăsător, el nu mai înseamnă pentru nimeni o problemă sau o obsesie. La fel s-ar întâmpla și cu sentimentul multiplei exteriorități pe care-l trăiește conștiința nomadă. Cât acest din urmă loc nu devine el însuși o nouă utopie, un *neutrum* în veci râvnit, ar putea să inducă treptat gândirii noastre o formă de relaxare maximă. Granița

poate cineva să gândească, în Luca Pițu, *Scrisoare despre superstițiile locului*, în volumul *Ultima noapte de dragoste și întâia noapte de filosofie*, Junimea, Iași, 1992, p. 210 sq.

limbajului sau a conceptului nu ar mai fi suportată atunci ca o graniță, locul inițial nu mai este văzut ca singurul loc al gândirii cuiva. Orice alt loc devine un loc posibil al gândirii, unul în care se realizează accesul la ceea ce ne privește până la urmă pe toți.

Cred că o anumită tradiție – filosofică, în cazul nostru – poate fi într-adevăr depășită atunci când ea singură află o formă cu totul nouă de comunicare. Ea se salvează singură cât află un mod mai liber și mai eficient de raportare la celelalte. Atunci nu se mai pune problema depășirii ei, ci gândirea își urmează cu suficientă detașare, aproape ludic, întrebările pe care oricum și le-ar fi pus.

CURSE SI DATE PRELIMINARE

Secțiunea a doua

DATE ALE HERMENEUTICII EUROPENE

SURSE ȘI DATE PREALABILE

Retragerea omului grec din istorie

Când Eliade, asemeni altor interpreți, a definit Europa ca o sinteză a elenismului, latinității și iudeo-creștinismului, el a luat în seamă doar două tradiții mari, cea testamentară și cea greco-latină. Îi voi spune celei dintâi greco-latină întrucât, după constituirea Imperiului roman, mentalul grec se dispersează într-un vast cuprins și trăiește una din cele mai importante diaspore ale lumii antice. El va trăi prin disputa și complicitatea – organică, vitală de acum – cu cel latin. Grecul este nevoit să iasă din cetățile lui și să se îndepărteze în provinciile Imperiului. El devine cosmopolit, cetățean al acelei lumi pe care atunci o delimita Imperiul ca atare. Relația dintre lumea greacă și cea latină este analogă, în unele privințe, celei dintre spațiul spiritual vetero-testamentar și lumea neotestamentară. De aceea cred că avem de a face doar cu două tradiții, în fond cu două limite însemnate ale omului european.

S-a uitat însă de prezența celui de-al treilea, în absența căruia nu s-ar fi întâmplat ceea ce numim propriu-zis istorie europeană. Acesta este tocmai străinul ca atare, adică «barbarul», cum i s-a spus un timp. Este vorba de ceea ce a însemnat omul unor spații situate la nord de Alpi și de Dunăre sau la nordul Mării Negre. Până în intervalul patristic, popoarele ce au locuit aceste spații au cunoscut o istorie mai aparte, mai puțin definită ori stabilă. Cu mentalități și orizonturi simbolice mult diferite, cu o altă voință de viață și de stăpânire, cu forme de organizare încă necunoscute, aceste popoare îl anunță – fiecare în parte – pe cel de-al treilea. Se constituie astfel acel triunghi istoric și spiritual ce va deveni decisiv pentru fenomenul numit Europa. Cu alte cuvinte, Europa survine ca o sinteză târzie a spiritului testamentar cu cel greco-latin și cu cel «barbar», adică nordic.

Astăzi, noi nu mai suntem greci prin absolut nimic. Nu mai suntem greci așa cum nu mai suntem romani sau «barbari», sciți sau iudei. În acel interval când s-a putut realiza sinteza de care am amintit, grecul ca atare dispare. Spiritul său ajunge diseminat în noul cuprins al istoriei, cel european. Ne raportăm acum la Socrate și Aristotel, sau la Eschil și Euripide doar prin mijlocirea acestei ciudate sinteze de care a fost vorba. Conceptele și categoriile noastre de gândire sunt acum altele, la fel și reprezentările noastre, imaginile și structurile de sensibilitate. Acest lucru este valabil și pentru omul grec de astăzi, pentru locuitorul de astăzi al peninsulei grecești. Nu mai există nici o comunicare nemijlocită între grecul de astăzi și Socrate sau Pyrrhon scepticul, între literatura greacă de

acum și trageții vechi. Mai mult chiar, relația grecului de acum cu vechea tradiție greacă (sau greco-latină) este mult mai slabă decât cea pe care o întreține, de pildă, cu omul atlant. Abia acesta din urmă ar putea să însemne astăzi ceea ce a însemnat altădată atenianul, căci tocmai el dă forma de conviețuire pentru un întreg cuprins al istoriei de acum. Spunând acestea, nu iau în seamă adevărul sau valabilitatea civilizației prezente, ci faptul că și-a impus forma proprie ca o formă universală, exact ceea ce a reușit altădată – sub aspect spiritual – omul grec.

Însă, cu acest om care locuiește extremitatea sudică a Balcanilor se întâmplă astăzi altceva. Prin faptul că participă la o istorie tehnică și pragmatică, singura actuală de altfel, prin situarea sa într-un spațiu creștin scindat și prin folosirea unei alte paradigme de gândire decât cea socratică, erodată complet în epoca elenistică, prin acceptarea unor ideologii occidentale și a unor forme de organizare specifice noilor legislații ale Europei, Grecia de astăzi aparține unui alt cerc al timpului. Aparține sigur unui alt aion, în mișcarea căruia nu mai constituie în nici un fel un centru simbolic al lumii. Ea nu mai înseamnă un reper greu de ignorat. Dimpotrivă, Grecia de astăzi se situează în jocul mai vast al unor noi formațiuni simbolice și tehnice, formațiuni în care diferențele decisive altădată se estompează tot mai mult. A trecut, ca și alte spații culturale, în cercul secund sau derivat al istoriei, înțelegând abia acum ce înseamnă eclipsa acesteia.

În scrierile ce consonează cu fragmentele finale din Nașterea Tragediei, Nietzsche a socotit că elementul grec s-a retras din istoria europeană o dată cu spiritul tragicului. Gânditorul german, vorbind astfel, încă a putut să recunoască acel simț necomun al tragicului, să-i simtă până târziu lumina asfințitului. Între timp, până și vorbirea despre declinul Greciei a devenit cu totul nesemnificativă. Cine mai resimte astăzi absența, în spațiul comunităților grecești, a unui personaj ca Diogene cinicul? Și cine se mai simte acum provocat de argumentele – scandaloase altădată – ale unor sofisti sau ale unor învățați sceptici?

Dar să luăm în seamă și un alt fapt. Nici măcar Europa nu mai există. Sfârșitul Europei – înțelegând bine lucrurile – se leagă de sfârșitul istoriei, de ceea ce s-a petrecut în primele decenii ale secolului XIX, după întoarcerea lui Napoleon din Rusia. Hegel avea perfectă dreptate în această privință, cum avea să înțeleagă mai târziu unul din interpreții săi, anume Alexandre Kojève. El a sesizat la timp că Europa modernă, nordică îndeosebi, reprezintă sfârșitul istoriei universale – așa cum s-a făcut ea în triumful dat de lumea greco-latină, cea testamentară și cea proprie omului barbar. Iar universalitatea istoriei de tip european echivalează cu însuși sfârșitul Europei. Generând tot felul de ecumenisme, ideologice, religioase și pragmatice, Europa și-a pregătit singură dispariția. Tentativa universalistă a unei formațiuni istorice înseamnă totodată și sfârșitul ei.

Ultimul deceniu al acestui secol a dovedit oricui că Europa a fost multă vreme o configurație inertială, un artificiu, o conspirație istorică, întreținută cel mai adesea în chip convențional. Această Europă a explodat însă pentru totdeauna și ceea ce îi era propriu până către mijlocul

secolului XX poate fi regăsit acum aproape oriunde în lume, dincolo de Atlantic și dincolo de Urali. Știința și conceptele ei, formele tehnice sau de organizare pe care le-a impus, reflexele ei mentale și pragmatice, câteva din supozițiile ei, toate acestea dau acum măsura vieții omului de aiurea. Mai ciudat încă, ele sunt serios concurate de ceea ce s-a produs în alte spații, american sau extrem asiatic, încât se adâncesc tot mai mult într-o frumoasă și stranie inactualitate.

Europa a devenit deja o formă, o paradigmă din care se retrage tot mai mult materia acestei istorii parcurse de noi. Și, nu mai puțin, o convenție, o mare ficțiune. Ca și Grecia de altădată.

O ipostază a celui de-al treilea

La jumătatea distanței dintre Sofiștii greci și Reformă se află interpretii mari ai învățăturii creștine, cei pe care îi numim Părinți. Dacă putem vorbi astăzi de o spiritualitate europeană și de omul european, acest lucru a devenit posibil doar o dată cu ceea ce s-a configurat în gândirea patristică. Atunci s-a produs una din cele mai neașteptate sinteze pe care le-a cunoscut istoria noastră: tradiția neo-testamentară, cultura greco-latină și tradițiile străine ale Nordului s-au întâlnit atunci spre a fuziona în chip definitiv. Gândirea europeană se realizează în chiar acest triumphi istorico-hermeneutic și devine, cu timpul, orizontul de înțelegere a formelor spirituale amintite.

Din întâlnirea mai timpurie a mitologiei și filosofiei grecești cu scrierile vetero- testamentare nu a rezultat aproape nimic în stare să schimbe istoria acestor spații. Dovadă stau, în această privință, secolele elenistice, tocmai cele în care amestecul de limbi, tradiții și doctrine, ca și cosmopolitismul politico-religios al lumii mediteraneene, avea să adâncească în crepuscul vechea istorie a omului. A trebuit să intervină, violent și excentric, cel de-al treilea, locuitorul spațiilor nordice, „barbarul” ca atare, străinul sedus întruna de alte ținuturi și forme civilizatorii. Exact acesta, cu reprezentările sale neobișnuite, relativ mai liber de canoane și de norme și cu o năzuință de expansiune greu de înțeles, se face atunci prezent în istorie. El intră ca un al treilea termen într-o ecuație ce va deveni de-a dreptul paradigmatică pentru tot ce se va întâmpla în spațiul european și nu numai.

Tocmai atunci, către sfârșitul epocii patristice, se configurează structura mentală și simbolică a omului european. Iar hermeneutica patristică rămâne decisivă pentru tot ce s-a petrecut în acest sens.

Atunci se impune în chip definitiv ideea unității trine sau a triadei în unul și același. Preluând ceea ce au clarificat învățații creștini, ea va dobândi o însemnătate greu de egalat în metafizica și teologia spațiului creștin. Tot atunci se configurează ideea de persoană, hotărâtoare pentru înțelegerea situației omului și a raportării sale la ceea ce într-un fel îl transcende. În același interval se delimitează o anumită percepție a semenului, adică a celuiilalt, și o dată cu această percepție survine posibilitatea recunoașterii vii, trăite, a ceva diferit în absolut. Dar epoca patristică

ramâne decisivă și pentru constituirea unei alte reprezentări a timpului și a duratei. Ea semnifică, în acest fel, fapta omului și prezența sa în comunitate. Devin astfel active concepte și imagini noi, forme de comunicare ce vor fi definitorii pentru ceea ce numim acum spiritualitate europeană. Scrierile ce compun *Corpus areopagiticum* și *hermeneutica* lui Maxim Mărturisitorul sunt edificatoare, în această privință. La fel și scrierile învățatului Augustin, cum ar fi *Confessiones* sau *De Trinitate*. Toate circumscriu un timp inaugural pentru condiția omului european, ceva în felul unui hotar pe care lumea formelor spirituale urma singură să-l recunoască.

De ce am revenit însă asupra acestui fapt?

Mai mult decât oriunde până atunci, în gândirea patristică va fi regăsit motivul dublei alcătuirii a celor existente. Totul pleacă de la viziunea dublei naturi în unul și același fapt originar, absolut, acceptând de această dată felul de a vorbi al teologului. Mare parte din dezbaterile celui interval sunt în fond o cercetare cu privire la natura dublă – în una și aceeași persoană – a Mijlocitorului. Înțelesul lor va trece cu timpul în întreaga literatură filosofică a spațiului european.

S-a înțeles în cele din urmă, asumându-se astfel unul din marile paradoxe ale învățaturii creștine, că Hristos este în totalitate Dumnezeu și în totalitate om, în absolut Dumnezeu și în absolut om. În cele două firi ale persoanei christice se află o singură voință și o singură lucrare. El ne este prin faptul întrupării identic fără diferență și, deopotrivă, ca ipostas divin, diferit fără identitate. Este întru totul ceea ce noi înșine suntem și, nu mai puțin, este în absolut ceea ce ne transcende întru totul. A preluat în totalitate condiția noastră omenească și manifestă în totalitate condiția divină. S-a făcut întru totul prezent în timp, dar nu aparține totuși timpului deoarece «mai înainte de timp este ceea ce el însuși este». Prin întruparea lui, s-a reactivat în Dumnezeu chipul omului și, în același fel, s-a refăcut în om chipul lui Dumnezeu. Pasiunile ori așteptările omului, ca și posibilitatea morții sale, vor fi atunci și ale lui Dumnezeu. Iar libertatea față de păcat, cu care Fiul lui Dumnezeu se descoperă, va trece după o anumită măsură și în puterile omului. El apropie pentru totdeauna și unește în chip nemijlocit natura divină cu natura omenească. Aceasta este taina cea mare și ascunsă, cum aflăm scris în cunoșcutele Răspunsuri către Talasie, 60, ale lui Maxim Mărturisitorul.

Ceea ce apare absurd pentru gândirea noastră se dovedește a fi justificarea de ultimă instanță a unui mod de existență. Paul Evdokimov avea să întârzie mult asupra acestui fapt în absolut necomun. «Cum ar putea un eveniment datat și fixat în timp să revendice o valoare eternă, autoritatea lui Dumnezeu și rolul universal al mântuirii tuturor oamenilor? Există aici ceva monstruos de disproportionat, insuportabil chiar și pentru rațiunea critică»¹. Or, acest lucru avea să fie resimțit ca atare și acceptat doar o dată cu schimbarea radicală a formei mentale pentru un întreg spațiu istoric.

1. Cf. *Vârstele vieții spirituale*, cuvânt înainte și traducere de Ion Buga, Christiana, 1993, p. 16. Adaosul din nota infrapagină oferă o interpretare perplexității pe care

Dar exact această reprezentare – a dublei naturi christice – rămâne să constituie modelul de înțelegere a oricărei făpturi existente, înainte de toate a condiției omenești ca atare. Căci omul manifestă în sine o dispută coextensivă timpului însuși, aptă să disloce întruna fixarea sa sub o singură imagine sau rațiune. Nimic nu mai poate fi luat ca o fatalitate sau ca un semn întunecat și nimic nu justifică faptul de a renunța la exercițiul liberului arbitru.

Dubla natură a omului capătă acum și un alt sens. Întrucât apare în lume și în timp după chipul (*kat'eikóna*) celui veșnic, el își va afla o anumită justificare atât înăuntrul său cât și înafara sa, atât în cuprinsul celor sensibile cât și dincolo de acestea. Ceva anume îl face să presimta că în chiar fluxul celor temporale își poate face loc ceea ce nu aparține timpului ca atare.

Crucea ca însemn al intervalului

Dacă acceptăm ideea că dintre cele patru simboluri fundamentale, cum au fost socotite «centrul», «cercul», «crucea» și «pătratul» (G. De Champeaux), cel al crucii prevalează în acest spațiu, cum se explică atunci prevalența sa? Ce anume determină o vizibilă înclinație a sensibilității omului european către însemnul crucii? Altfel spus, care din înțelesurile sale răspunde voinței unei lumi intermundiare și cum își află el un corespondent în reprezentările omului ce locuiește această lume?

Nu voi lua în seamă aici faptul – constatat de mult timp – că fiecare din cele patru simboluri poate să le traducă ușor pe celelalte trei. Crucea face acest lucru într-un chip oarecum desăvârșit, în universul ei simbolic regăsindu-se deplin înțelesul celorlalte. Observ doar că e greu să afli o imagine mai adecvată decât cea a crucii pentru ceea ce definește starea de interval a omului și a lumii sale. Acest simbol privește până la urmă tot ceea ce devine locul unei întâlniri cu caracter decisiv sau esențial. Fie că este vorba de întâlnirea cu sine și cu celălalt, cu un alt timp și un alt spațiu spiritual, sau chiar cu ceea ce descoperă o diferență în absolut (*das ganz Andere*, cum a spus Rudolf Otto), simbolul în discuție rămâne de o însemnătate greu de explicat.

Dar pentru a semnifica acest gen de întâlnire, însemnul crucii conjugă date cu totul opuse ale existenței, aduce împreună termenii ei cei mai îndepărtați, într-un fel cardinali. De aceea probabil s-a spus că pe axele ei spiritul ajunge transparent materiei și materia întru totul transparentă spiritului (Dumitru Stăniloae). Spiritul obține în acest fel o materie a sa, un corp viu, el se întrupează și irumpe în timp cu toate energiile sale. Iar materia tinde atunci să ajungă ea însăși vizibilă și luminoasă. Se întâlnesc

o suportă gândirea noastră în legătură cu figura Mijlocitorului. «Omul care se declară Dumnezeu este insuportabil pentru iudei, Dumnezeu devenit om este o sminteală pentru greci; Vechiul Testament cunoaște pe Dumnezeu dar nu concepe un Dumnezeu suferind, misterele grecești cunoșteau imaginea unui Dumnezeu suferind, dar nu-l cunoșteau pe Dumnezeu. Noul Testament îi descoperă pe amândoi.

astfel date absolut de limită ale faptului de existență și devine posibil un înțeles al acestuia. Ca să ne spună acest lucru, crucea numește însăși figura mijlocitorului, înainte de toate cea a mijlocitorului în absolut. De prezența acestuia, cu dubla sa natură, se leagă tot ce apare ca loc de intersecție a unor tendințe radical diferite.

Simbolismul crucii rămâne prin excelență unul al întâlnirii între cele extreme, numai că ideea din urmă trebuie acum să fie înțeleasă altfel decât în paginile vreunui tratat modern de dialectică. La fel și figura mijlocitorului, a celui care se face el însuși loc viu și expus al crucii. Ceea ce mijlocește în acest fel va deține, la limită, o dublă natură. El nu se mai supune – asemeni unui mijloc sau obiect oarecare – actului de a mijloci și nu-și anulează diferența sa în cuprinsul acestui act. Ci devine loc de prezență al celor ce-și sunt într-un fel străine, comunicare și discurs real al lor. Ceea ce într-adevăr mijlocește nu se pierde și nu se consumă în actul ca atare al mijlocirii. Nu reduce stările diferite de lucruri la o stare perfect indiferentă și nu transformă în simplă abstracție ceea ce are o formă sensibilă. El nu reprimă diferența pentru care se face vehicul, ca să rețină astfel doar elementul comun și neutru al celor diferite. Nu apare niciodată doar ca un mijloc sau ca o simplă unealtă prin raportare la termenii pe care îi mijlocește. Nu-și rezolvă substanța în faptul comun de a mijloci: întrucât deține o dublă natură în unul și același act, el mijlocește înainte de toate în el însuși, descrie cu însăși natura sa o adevărată cruce a faptului de existență.

Cu fiecare lucru în parte se face prezentă astfel o dublă dispoziție a celor existente. Iar crucea numește tocmai această dublă dispoziție a lucrurilor, intersecția unor date sau înțelesuri mult diferite unele de altele.

Cred, de altfel, că simbolismul crucii exprimă cel mai bine un anumit mod de a resimți timpul însuși, acea dublă față pe care o exhibă orice secvență temporală. Termenii acestei diferențe, anume trecerea (*tempus*) și durata (*aevum*), au fost bine delimitați în limbajul vechi al filosofiei. Ei conferă timpului – așa cum îl percepem noi cel mai adesea – o perfectă dedublare a sa. Orientarea în timp nu este posibilă, în fond, decât pe o axă ce unește date întru totul diferite, cum ar fi elementul variabil și cel constant, faptul contingent și cel ineluctabil. Exact această axă pune în legătură cele prezente cu cele care-și anunță un mod destul de echivoc al absenței sau al îndepărtării lor.

Sentimentul echivoc al timpului și dubla natură a oricărui lucru în parte, dispozițiile opuse pe care le manifestă tot ce devine real și, nu mai puțin, faptul întâlnirii cu celălalt, astfel de situații s-au dovedit a fi hotărâtoare pentru gândirea noastră. Ele descriu, toate, un mediu al vieții pentru care simbolismul crucii rămâne într-adevăr fără egal. Crucea devine astfel o emblemă a celor existente, cum a și fost înțeleasă altădată de către Grigorie din Nyssa. Stările de lucruri și, în definitiv, situațiile cu adevărat însemnate ajung să fie văzute, în acest caz, asemeni unor imagini ale crucii. Așadar, nu ca simulacre sau figurări aproximative, ci întru-chipări ale unui model de o simplitate desăvârșită, replici ale acestuia în realitatea noastră sensibilă.

Omul însuși ascunde, cu dubla sa dispoziție mentală și simbolică, acest însemn absolut elementar. Plasată continuu în interval, conștiința noastră întreține și adâncește în ea schisme care nu-și pot afla în definitiv o rezolvare. Ea se predă ușor faptului contingent sau puterii acestui timp, dar la fel de ușor invocă și ceea ce este cu totul străin ordinii temporale. Duce cu ea o dublă ereditate, somatică și mentală, simbolică. Se supune deopotrivă umorilor trupului și convențiilor cu caracter social, întâmplării care izbucnește dinăuntru și legii convenite în afară. Ascultă – sau se prefăce că ascultă – de logica argumentului rațional, dar nu mai puțin și de o altă logică, a voinței sau a reprezentării subiective. Își fac atunci loc în voința noastră deopotrivă calculul și gratuitatea, simțul eficienței și actul dezinteresat. Toate acestea, oricât de îndepărtate pot să ne apară unele de altele, coexistă în om și se traduc în dispoziții care dețin cel mai adesea puterea unor forme a priori, a unor arhetipuri. Asemeni celor despre care a vorbit Jung (eul și umbra sa), ele ne rețin întruna cu intersecția lor ineluctabilă. Este firesc atunci să vezi cum omul slujește în același timp la doi stăpâni și cum își consumă existența în spațiul a două lumi – la fel de reale sau de aparente.

Scepticii vechi au sesizat bine lucrul acesta: prin jocul umorilor sale și al reprezentărilor ce-l domină, omul trăiește la fel de real ca și umbra sa. El se face prezent numai o dată cu replica sa temporală, cu acea umbră care-l însoțește pretutindeni. „Un locuitor din Tasos credea că înaintea lui merge fără încetare o nălucă omenească” (*Schițe pyrrhoniene*, I. 84). Nu ai cum să înțelegi această stranie reprezentare, nălucă sau umbra unui om, doar prin ceea ce se întâmplă în afara sa, căci totul se decide până la urmă în acel joc pe care-l delimitează dubla sa natură. O anumită conștiință află în ceea ce-i este străin însăși posibilitatea prefacerii sale, șansa prezenței sale în timp. La fel și cel străin, acesta apare fiecăruia dintre noi asemeni locului în care îndepărtarea de noi înșine se întretaie cu revenirea obsedantă a propriei imagini. Umbra despre care au vorbit scepticii vechi ne însoțește întruna căci, într-un fel sau altul, ea constituie partea noastră nevăzută și elementară.

Exact o dată cu prezența celui alt survine, în definitiv, posibilitatea de a-ți recunoaște crucea sub care te afli; indiferent că o presimți în toată gravitatea ei sau că o ignori pentru totdeauna. Cu fiecare altă conștiință se descoperă, pentru fiecare din noi în parte, ceva în felul unei bifurcații sau al unei răscruci. De la imaginea relativ simplă, când viețile noastre par să compună în chipul cel mai firesc o singură scară, la cea a crucii pe care o ascunde fiecare sensibilitate în parte, distanța este adesea neesențială.

Diferențe ale unei forme mentale

Există în mod sigur o *forma mentis* după care poți recunoaște, chiar și într-un mod mai simplu, convențional, ceea ce este propriu omului european.

Nu este vorba de o matrice cu caracter antropologic sau rasial, deși, lucru știut de multă vreme, nu poți să faci complet abstracție de faptul că

anumite medii istorice, apte să-și impună suficient orizontul lor simbolic, vor cultiva moduri distincte de a face metafizică sau teologie. Filosofia nu are neapărat o marcă etnică, cel puțin în versiunea ei analitică și conceptuală, dar acest lucru nu înseamnă în nici un fel pierderea oricărei diferențe. Nu poate nimeni confunda, de exemplu, felul în care dezvoltă anumite teme de metafizică un gânditor german, oricare ar fi acesta, Leibniz sau Wolff, cu felul în care analizează aceleași teme Locke sau Hume. Acest lucru este ușor de sesizat când în joc va fi una și aceeași problemă, una și aceeași orientare a gândirii. În posteritatea lui Hegel, de pildă, exact aceleași teme au fost abordate atât de Croce, în spațiul filosofic italian, cât și de Collingwood, în mediul englez. Chiar dacă nu ai ști cărui autor aparțin anumite pagini din *Speculum mentis or the map of knowledge*, îți dai imediat seama că ele țin de o tradiție simbolică distinctă, atât în privința expresiei cât și în cea a modului de argumentare.

Dar să revin la ceea ce spuneam mai sus, anume că există o *forma mentis* în funcție de care poți recunoaște în datele sale mari și nu întotdeauna sigure prezența omului european. Este posibil ca această formă mentală să se fi configurat destul de târziu, spre sfârșitul intervalului patristic din istoria spirituală a continentului. Căci abia în acest interval se întâlnesc, în toată expansiunea și forța lor, cele trei mari tradiții spirituale: greco-latină, testamentară și «barbară» sau nordică. Nu poți să reduci totul, așadar, la situația pe care o descrie întâlnirea a numai două tradiții vechi, greacă și testamentară. Și nici doar la expansiunea sau metamorfoza uneia singure dintre ele, oricare ar fi aceasta. Există un argument «speculativ» în această privință, anume că orice formă de comunicare sau de înțelegere, orice formă de spiritualitate presupune relația dintre cel puțin trei termeni, un fel de triunghi elementar al lor. Dar dincolo de ceea ce gândirea speculativă ne spune, istoria omului din acest spațiu face în chip constant vizibilă prezența celor trei termeni². Iar efectele istorice ale întâlnirii lor se fac evidente până în timpul din urmă.

Care ar fi acele date după care devine recognoscibilă, măcar în parte, gândirea omului european?

Voi căuta să amintesc aici câteva dintre ele, fără a avea certitudinea că sunt evidente pentru oricine dintre noi și că pot fi ilustrate pentru întregul spațiu de la Atlantic la Urali. Plec de la ideea că o anumită formă de viață se impune atât prin acceptarea ei simplă, inconștientă într-un fel, cât și prin contrazicerea ei. Cei care o contrazic îi recunosc, în fond, puterea sa demnă de luat în seamă, forța cu care se extinde și contaminează aproape

2. Cei care nu stau în totalitate sub presiunea istorică a tradiției clasice (greco-latine) sau a celei testamentare își dau seama cu ușurință de această întreită rădăcină a vieții noastre mentale. «Amalgamul extraordinar de izbit între antichitatea clasică, religiozitatea iudaică și creștină, combinate cu energia proaspătă a ceea ce a fost denumit «triburi barbare», a dus la un progres fără precedent în Europa, aducând în cele din urmă nenumărate daruri umanității, punându-și pecetea pe întreaga civilizație planetară a timpurilor noastre» (Vacláv Havel, *O speranță pentru Europa*, în «Lettre internationale», ediție română, 1996/1997, p. 3; textul reia discursul ținut de Vacláv Havel la Aachen, 15 mai 1996).

totul. Astfel, când în joc este tehnica modernă, forța și eficiența acesteia sunt asumate atât de cei care o dezvoltă normal cât și de cei care o pun în discuție și caută într-un fel să-i reziste. Căci și aceștia din urmă se află în dependență de ea, mai mult încă, ei resimt nemijlocit efectele de o dublă natură ale prezenței și ale expansiunii sale inevitabile. Deciziile unui timp tehnic îi privesc în egală măsură atât pe unii cât și pe ceilalți, ele îi fac părtași deopotrivă la una și aceeași istorie. În definitiv, ai putea spune că nu ține de propria ta istorie decât ceea ce îți este în absolut indiferent, ceea ce ai cum să ignori complet și îndelung, fără ca să faci o problemă din acest lucru. Dar să nu ne facem prea multe iluzii, căci și acest din urmă caz ar putea fi adus într-un fel sau altul în discuție.

Una din datele care trădează prezența omului european privește nemijlocit modul în care este perceput timpul însuși. Ceea ce justifică aici temporalitatea omului este tocmai posibilitatea sa de a deveni istorie. Pentru omul de aici, timpul trece în istorie, indiferent cum este văzută aceasta din urmă și cum anume se realizează ea. Ideea că timpul se prefăce aici în istorie nu ține de judecata noastră de valoare, ea nu are neapărat un înțeles axiologic. Ci este mai curând o judecată de constatare, privește doar starea de fapt a lucrurilor, așa cum sunt acestea percepute în spațiul mental european.

Timpul omului european devine într-adevăr istorie: acest lucru poate fi văzut atât în latura sa pozitivă sau eficientă, cât și în cea îndoielnică. Spusa lui Hegel că istoria înaintează pe latura ei negativă poate fi invocată pentru ambele versiuni. Iar când timpul se justifică prin forța sa de a deveni istorie, termenii în care va fi el judecat vor fi cei de „evoluție” și „involuție”, „progres” și „regres”, „dezvoltare” și „decădere”. Exact acești termeni ocupă cea mai mare parte a discursului nostru politic și filosofic, încât vom înțelege ușor că avem de-a face cu o reprezentare ce domină pur și simplu gândirea omului european. Scriitorul ceh amintit mai sus simte la un moment nevoia unei simple declarații, ca un mic apolog prin care europeanul caută, cel mai adesea neintenționat, să se numească pe sine. Iată o secvență din acest apolog: „Europa a introdus în viața oamenilor de pretutindeni categoriile de timp și istoricitate, aici s-a descoperit ideea de dezvoltare și, în cele din urmă, ceea ce numim progres”. Este ca și cum autorul ar spune că Europa înseamnă istorie, adică ea se produce ca evoluție continuă și ascendentă. Nu are importanță faptul că aceste categorii au fost între timp serios denunțate, puse în discuție și divulgate ca fantasmе ideologice, sau că ele se pot aplica și altor spații decât celui european. La fel, nu mai luăm în seamă acum dubla față a istoricității sau a dezvoltării noastre sociale. Ci importă, înainte de toate, faptul că astfel de categorii sunt resimțite aici ca definitorii, că ele sunt percepute în continuare – chiar și sub aspectul negativității lor – ca decisive pentru condiția omului european. Tocmai în acest sens și nu în altul îmi apar ele asemeni unor date prime, elementare, în constituția mentală a acestui om.

Apologul de mai sus ar putea să ne facă să credem că simțul critic al europeanului nu este întotdeauna activ. Și nu am greși prea mult crezând

acest lucru. Există totuși o formă pe care percepția critică de sine o dezvoltă continuu în spațiul vieții mentale de aici. Folosesc expresia «percepție critică» în acel înțeles cu care l-a impus sfârșitul secolului XVIII, Kant în speță. Omul european face loc în raportarea sa la sine unei distanțe ce devine într-un totuși simptomatică pentru el și pentru comunitatea sa. El se analizează adesea așa cum analizează un obiect oarecare, devine atunci pentru el însuși un altul, ceva străin, și înaintea până la a despărți conștiința sa de propriul său eu. Transformă interioritatea sa în exterioritate, în viață manifestă sau obiectivă, și distinge elementele acesteia așa cum distingem rolurile într-o reprezentație dramatică: «voință și reprezentare», «conștiință de sine» și «conștiință de altul», «sinele», «eul» și «supraeul» etc. Este o conștiință care se pune adesea între paranteze, capabilă fiind să renunțe la ceea ce apare ca fenomen sau natură în ea însăși. Nu o face însă pentru a se nega definitiv pe sine, ci pentru o mai justă delimitare a prezenței sale în lume. De la Descartes la Husserl, această atitudine a căpătat tot felul de justificări filosofice. Între contemplarea de sine și voința de a face sau de a fi în act, conștiința omului european înclină decis către aceasta din urmă. În despărțirea noastră de propria subiectivitate survine până la urmă ceva în felul unui eu critic sau radical. Nu știu dacă are sens acum să amintesc expresiile tehnice pe care filosofii moderni le-au folosit în legătură cu acest eu radical: «cogito» (Descartes) și «ego transcendental» (Kant), «eu pur» (Husserl) și «altul din noi înșine» (Jung). Dar tentației de a-l recunoaște așa cum recunoști o axiomă în geometrie i s-a dat întotdeauna curs.

Probabil că percepția critică de sine nu este deloc străină percepției istorice a timpului, cea despre care avem motive să credem că a devenit o dispoziție mentală sigură a omului european.

Este cât se poate de firesc să pui în relație această percepție critică de sine cu modul în care se rezolvă relația cu celălalt. În această privință, tind să cred că un capitol de filosofie europeană, așa cum este cel despre «independența și dependența conștiinței de sine; stăpânire și servitute», din *Fenomenologia* lui Hegel, rămâne absolut emblematic pentru omul acestor spații. Cum bine s-a observat, scenariul raportării la celălalt nu mai este aici unul pastoral sau primitiv creștin. El nu mai deține nimic bucolic sau pașnic. Dimpotrivă, a devenit un scenariu prin excelență al disputei, unul în care se petrece dedublarea violentă a eului nostru. Ea poate să ia forma unei dezbateri sau, dimpotrivă, a luptei pe viață și pe moarte: în ambele situații, ceva de natură dialectică, volițională, comandă relația cu celălalt. Legile sale sunt cel mai adesea legile confruntării sau ale războiului, indiferent că este vorba de o confruntare religioasă sau estetică, politică sau erotică. Raportarea războinică – adică ofensivă și manifestă – la celălalt ne spune încă o dată că în cazul omului european nu avem de-a face cu o formă simplă de raționalitate, ci mai curând cu o voință de rațiune. Din această voință de rațiune decurge eficiența sa și totodată ordinea tehnică, legislativă, a vieții sale. Voința de rațiune trece ușor în voință de stăpânire – a naturii, a lucrurilor sau a voinței celui alt – și nu mai puțin, în voință de voință.

A gândi la celălalt în generalitatea sa socială atunci când acționezi, a acționa așa cum ceri altuia să o facă, acest lucru nu poate lua decât forma unei porunci sau a unei legi. Fixată juridic, legea ne cere să procedăm așa cum ar aștepta toți laolaltă de la fiecare în parte, dincolo însă de ceea ce se întâmplă în fapt cu fiecare dintre noi în parte.

Dar toate aceste date ce privesc viața mentală a europeanului pot fi oricând puse în discuție. Știm bine că Hegel a crezut – fără a fi singurul, de altfel – că istoria Europei începe atunci când omul acționează în conștiința libertății sale. Istoria însăși ar deveni, o dată cu omul european, un progres în conștiința libertății (*ein Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*). Numai că aproape nimic din ceea ce s-a petrecut în acest secol nu pare să ilustreze o astfel de idee. Fie că vom invoca un anume simț al responsabilității sau nevoia de asumare individuală a faptei și a urmărilor acesteia, fie că ne vom aduce aminte de ceea ce Spengler desemnează prin dimensiunea faustică a existenței, e greu să credem că am numit esențialul cu privire la prezența omului european. Cele trei diferențe amintite mai sus – anume percepția istorică a timpului, percepția critică de sine și raportarea ofensivă la celălalt – nu-și pierd în nici un fel însemnătatea lor. În chip firesc, lor li se adaugă altele, probabil în dependență de locul din care gândim și vorbim la un moment dat.

Însă important îmi apare acum un alt lucru, anume că toate aceste date configurează împreună o formă a vieții noastre mentale. Dacă fiecare din ele în parte este o marcă, adică un semn (*gramma*) al acestei vieți, împreună ele compun ceea ce s-ar putea numi metagramă. Termenul din urmă ar trebui însă invocat în legătură cu o posibilă gramatică a datelor noastre mentale, în măsura în care ea poate fi într-adevăr delimitată.

Așadar, importă până la urmă felul în care se combină anumite diferențe ale vieții noastre mentale, felul în care ele compun o realitate distinctă sau un spațiu de gândire inconfundabil. Am putea recunoaște marile discontinuități în istoria pe care singuri o delimităm după cum se face prezent – sau se retrage – jocul combinatoriu al acestor diferențe, gramatica lor. Asemeni altor formațiuni proprii omului, cea mentală comportă un timp al nașterii sale și un altul de disoluție. Doar că disoluția ei nu poate fi socotită vreodată definitivă, fără urme. Cu fiecare formă în parte, înconștientul istoriei noastre este încă o dată adus la suprafață și deopotrivă trădat.

DESPRE PUTEREA IMENSĂ A ELEMENTULUI PLEBEU

Întâlnirea cu Machiavelli

Timp îndelung, scrierile lui Machiavelli nu m-au reținut într-un mod cu totul deosebit. Nu le simțeam în nici un fel apropiate de locul în care mă situam eu, sau de un anumit «război al ideilor» care să mă privească în chip nemijlocit. Socoteam că nu au ce să spună celui care s-a aflat mereu la distanță de scena propriu-zis politică a timpului. Cu intenția lor agresiv pragmatică și cu aritmetica puterii pe care o exaltă, cultivând continuu un gen de pedagogie a stăpânirii și servituții, propunând – prin cuvântul aceluia consilier al Marelui Inchizitor – scenarii perfecte ale funcționării sistemului politic, scrierile lui Machiavelli nu și-au aflat în mine omul dispus să le perceapă cum se cuvine. Lectura lor s-a petrecut mai cu seamă într-o formă alertă, ascuns nervoasă și puțin reactivă.

Nu voi putea spune acum că, după un anumit interval, orizontul de percepție ce mi-ar fi propriu este cu totul altul. Sau că, în sfârșit, am înțeles, că acum am acces la un alt sens al lor, mai profund și mai puțin denaturat de ideologiile acestui timp. Dimpotrivă, în multe privințe, spusele lui Machiavelli îmi apar acum mai echivoce decât oricând. Însă reluarea câtorva lecturi din scrierile secolelor XVI sau XVII, ca și din cei de mai târziu, cum sunt Gustave Le Bon (*Psychologie des foules*, 1895) și Pârvan (cu *Idei și forme istorice*, 1920), Sigmund Freud (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921) și Ortega y Gasset (cu *La Rebelion de las Massas*, 1930), mi-au readus în atenție un fenomen care lui Machiavelli nu i-a fost deloc străin. Este vorba, în definitiv, de prezența masselor în chiar spațiul istoriei europene, de puterea lor imensă și înfricoșătoare totodată.

Prin Machiavelli, omul modern conștientizează într-o altă modalitate ce anume înseamnă puterea frustă, diluviană a masselor, furia și revolta lor, complicitatea și fantastica lor prostie, actele sfinte dar și cele barbare de care ele sunt în stare, forța lor brută dar și insidioasă, perfidă, tăcerea și deopotrivă isteria lor în stare să disloce totul. În privința aceasta, sunt nevoit să accept că Machiavelli este un analist care contează încă.

Un termen nedefinit: «cei mulți»

Când reia una din distincțiile sale frecvente, anume dintre *acela* (omul care este îndreptățit să stăpânească) și *ceilalți*, așa cum aflăm în *Principele*, capitolul XV, Machiavelli pariază în cazul celui dintâi pe

voința sa de putere și pe inteligența sa practică. Aceste diferențe ale Principelui nu le va citi ca și cum ar însemna ceva doar prin ele însele, ci le înțelege prin relația lor cu voința și percepția celor mulți. Iar puterea acestora din urmă este imensă, extinsă într-un chip aproape nelimitat. Se vede atunci nevoit să spună că «acela care ar voi să-și proclame oricând și oriunde încrederea lui în bine ar fi cu necesitate doborât de ceilalți care sunt în jurul lui și care nu sunt slujitori ai binelui». Într-adevăr, *ceilalți* nu slujesc în chip programat și partizan un anumit bine (sau un anumit rău), căci nu ei sunt cei care decretează, pentru o anumită secvență a istoriei, limita dintre cele bune și cele rele. Nu ei vor spune – în felul unei imperații sau al unui decret – ce anume trebuie să socotim bun sau just. Dar se manifestă continuu asemeni unor complici necesari și primejdioși ai stăpânului. Ei dețin mai mult din acel primordiu care în tradiție aristotelică a fost numit «materie»: un element greu, nedeterminat sau insuficient determinat, adesea haotic sau inform, ceva ce poate deveni activ și în absența căruia un anumit gen de realitate socială nu se constituie. Ei dau seama de «condițiile elementare ale vieții noastre omenești», de situația comună pe care suntem nevoiți să o trăim. Această înfățișare a celor mulți justifică, pentru Machiavelli, jocul perfect ambiguu și imprevizibil, chiar duplicitar al Principelui.

Ce anume se petrece în spațiul vieții noastre comune, acolo unde prezența celor mulți verifică zi de zi voința de putere a fiecăruia dintre noi?

Înainte de toate, se consumă un anumit paradox în planul intențiilor și faptelor noastre; «dacă cercetăm lucrurile cu atenție, vom observa că unele scopuri care ni se arată a fi virtuozitate ne-ar duce la pieire dacă le-am urmări, în timp ce altele, care ni se par a fi rele, ne fac să dobândim, prin atingerea lor, și siguranță și bunăstare». E firesc atunci să suspectezi tot ce pretinde pentru sine o singură față, să actualizezi dubla înfățișare a lucrurilor, condiția lor duală și să-ți asumi astfel duplicitatea ca pe cel mai nevinovat joc în relațiile cu ceilalți. Mai mult chiar, prin întâlnirea cu cei mulți, suntem nevoiți să recunoaștem fiara din noi, sălbăticiunea care pândește continuu mișcările sau umbra celuiilalt. O recunoaștem atunci când recurgem la soluțiile instinctului și la forță, legea nefiind suficientă, sau când ne supunem fără nici o condiție nevoilor prezentului, la fel, când îl judecăm pe celălalt mai curând după ochi decât după mâini, cum scrie Machiavelli. Amestecul de om și fiară din noi poate fi trezit și pus la lucru doar de cel care știe să guverneze mulțimile, care știe să le stăpânească. Dacă scriitorii vechi exprimau această regulă a stăpânirii într-un chip alegoric, «învăluit», Machiavelli simte nevoia să o enunțe cât se poate de clar.

Devine elocvent în acest loc felul în care el interpretează un fapt simbolic ținând de vechiul limbaj mitic. «Scriitorii vechi au recomandat acest lucru principilor /să știe a fi tot atât de bine și animal și om, dar au făcut-o/ într-un mod învăluit; de exemplu, ei ne spun că Ahile și mulți alți principii din vremurile acelea au fost încredințați lui Chiron, centaurul, ca să-i crească și totodată să-i educe sub disciplina lui. Dar faptul de a avea drept preceptor o ființă care este pe jumătate animal, pe jumătate

om, nu înseamnă altceva decât că unui principe îi este necesar să știe a fi și animal și om: căci unul fără celălalt nu poate să dureze (capitolul XVIII). Locul lui Chiron, centaurul, va fi luat în lumea modernă de instituțiile capabile să programeze politic o anumită conștiință. Tot acestea vor doza după un anumit calcul procentul de om și de fiară din noi, în așa fel încât mecanismul politic să funcționeze. Și vor ști să anunțe la timp regulile după care trebuie să facem lectura sau interpretarea semnelor ce invadează spațiul nostru de viață.

Istoria ca mediu al aparenței reale

Raportul cu ceilalți sau cu mulțimea se rezolvă acum în logica unor date care sunt deopotrivă reale și aparente. Pentru cei mulți, aparența poate fi lesne trecută în regimul realității. În acest caz, ceea ce este real ajunge contaminat de aparență, mai mult chiar, devine el însuși aparent. Această inversiune nu se petrece după reguli precise, ci într-un mod cu totul imprevizibil. Realul și aparentul își pierd granițele lor ferme de altădată, se substituie unul celuilalt și circulă liber dintr-un spațiu în altul. Este ceea ce se întâmplă când oamenii judecă în general mai curând după ochi decât după mâini, întrucât fiecare știe să vadă, dar prea puțini știu să atingă /lucrurile/ cu mâinile lor. În *Principele*, astfel de constatări sunt de întâlnit aproape cu fiecare pagină.

În fond, Machiavelli accede până la urmă la un gen de fenomenologie a relației cu celălalt, probabil unul din punctele cele mai însemnate în cuprinsul filosofiei sale politice. El aduce în contul gândirii politice tocmai una din supozițiile importante ale modernității timpurii, anume că lumea poate fi privită și ca o mare fabulă. Tocmai acest lucru îl va spune puțin timp mai târziu Descartes însuși. Lumea în care ne situăm este – cel puțin în spațiul conviețuirii noastre – exact așa cum o resimțim sau cum o percepem noi, ea se constituie mereu în dependență de felul cum noi singuri ne-o reprezentăm. Pentru cel care judecă lumea după cum singur o vede, ea este într-adevăr așa cum el o poate vedea, devine un cuprins instabil al celor vizibile. Un astfel de om (unul dintre cei mulți, spune Machiavelli), identifică atunci ființa lucrurilor cu însăși aparența lor. Nu este vorba în toate acestea de o eroare sau de o confuzie, ci de un mod anume în care se constituie realul ca atare. El nu mai înseamnă un *datum*, ci se face pur și simplu în percepția noastră, în relația noastră nemijlocită cu ceea ce se retrage dincolo de noi. Subiectivitatea noastră devine constitutivă realului, ea face parte din structura realului exact în măsura în care îl și constituie.

Când masele intră definitiv în istorie, istoria trece tot mai mult sub semnul aparenței reale. Iar acest fapt, al complicității masselor cu puterea sau al accesului plebei la puterea socială, nu este deloc târziu în istoria Europei. El nu se face prezent doar în secolul nostru, cum aveau să spună Le Bon sau Ortega y Gasset, ci poate fi observat cu fiecare interval în care istoria trece sub semnul aparenței reale.

Cel care percepe și judecă lumea după cum singur o vede este îndreptățit să spună că reale sunt tocmai cele aparente. Acesta va lua în seamă densitatea și presiunea constantă a celor aparente, viața lor semnificativă în orice spațiu al puterii, adică al stăpânirii și servituții. De aceea, aproape nimeni nu mai încearcă «să se opună puterii celor mulți care au de partea lor /dar și împotriva lor/ autoritatea înaltă a statului ce-i apără». Ceea ce constată Machiavelli comportă o gravitate care întrece cu mult reflecțiile sale asupra puterii. De altfel, începând cu secolul al XVI-lea, se va trăi un alt timp al gândirii, întrucât cencepte precum cele de «natură originară», «realitate în sine» sau «istorie dată» tind să devină, în cuprinsul noii mentalități, asemeni unor palide mituri. Într-un fragment din capitolul XV, Machiavelli exprimă cu suficientă claritate această schimbare profundă în percepția realului. Va spune că «oamenii obișnuiți sunt atrași de ceea ce pare că există și de succesul /sau efectul/ unui lucru; iar lumea nu este făcută decât din oameni de acest fel». Istoria însăși devine atunci spațiul de joc al unor oameni atrași de mișcarea și efectele celor aparente; important este pentru ei ca procesiunea aparențelor să fie densă și efectivă, recurentă în urmările sale. Ceea ce este doar aparent devine real în efectele sale și se substituie nemijlocit realității înseși. Astfel că omul modern învață să nu mai separe într-un mod sec între realitate și aparență, sesizând până la urmă profunda lor conspirație.

În acest caz, fără densitate și lipsită de efecte va fi tocmai lumea pe care încearcă să o anunțe celălalt, nu Principele, ci omul singur, excentric sau marginal, omul străin, acela care tinde să se sustragă regulilor în care s-au instalat deja mulțimile. El face parte atunci dintre cei care au acces la un alt gen de realitate, însă acest fapt «nu înseamnă nimic atâta vreme cât cei mulți au pe ce să se sprijine».

Adevărata eră a mulțimilor, cum spune Gustave Le Bon, nu începe așadar de aproximativ un secol. Ci ea irumpe atunci când nu se mai poate face în nici un fel abstracție de prezența celor mulți în istoria noastră. Consilierea unui principe și întâlnirea sinodală a oamenilor credinței, războiul și școala, adoptarea unor legi și schimbarea calendarului, toate acestea s-au făcut în lumea modernă ținându-se cont de psihologia celor mulți. Prezența mulțimilor nu explică istoria modernă, cum s-a putut crede la un moment dat³. Dar nimic din ceea ce s-a întâmplat prin voința omului nu a lăsat mulțimile în afara vreunei ecuații.

Un lucru ar trebui să ne rețină suficient în acest loc, anume că Machiavelli nu vorbește despre vreo inversiune dezastruoasă în consti-

3. «Violențele Revoluției, masacrele sale, nevoia sa de propagandă, declarațiile sale de război făcute tuturor regilor nu se explică decât admitând că Revoluția a reprezentat statornicia unei noi credințe religioase în sufletul mulțimilor. Reforma, Noaptea Sfântului Bartolomeu, războaiele religioase, Inchiziția, Teroarea sunt fenomene de același ordin, săvârșite sub influența acestor sentimente religioase care duc cu necesitate la extirparea, prin foc și sabie, a tot ceea ce se opune statornicirii noii credințe. Metodele Inchiziției și ale Terorii sunt cele ale adevăraților convinși. Nu ar mai fi convinși dacă ar folosi alte metode» (Gustave Le Bon, *Psibologia mulțimilor*, București, 1990, p. 41-42).

tuirea istoriei moderne. În definitiv, el nu denunță nimic, nu divulgă ceva în felul unei maladii sau al unui theriomorfism al istoriei. Ci, pur și simplu, constată un fapt ce ține de viața firească a istoriei generale, anume că realitatea ei este în fond o aparență reală. Ea se face într-un joc al voinței și al reprezentării în care masele devin complicele puterii. Plebea sugerează continuu – fie că o știe sau nu – forme noi ale stăpânirii și servituiții, așa cum victima inspiră călălului cele mai adecvate forme de supliciu. Logica acestei colaborări o descoperă, ca prin instinct, cel care știe să asigure o funcționare desăvârșită mecanicii mai vaste a puterii.

Secretarul republicii florentine de la începutul secolului XVI a înțeles suficient de multe în această privință, fapt ce-l situează într-o istorie modernă a ideilor mult mai mult decât am putea noi crede. O dovadă în acest sens o constituie tocmai anii săi de detenție.

Consecințe hermeneutice

Este greu – dacă nu cumva imposibil – să mai ignori în interpretarea unor fenomene forța acelor reprezentări ce stăpânesc mental colectivitățile umane. Pentru interpret, ele iau forma unor supoziții, a unor date prealabile ce participă la constituirea sensului.

Gustave Le Bon, în capitolul III al cărții amintite, se vede obligat să vorbească pe larg despre ideile, raționamentele și imaginația mulțimilor. Dar, să nu uităm, toate aceste date se insinuează în grade diferite în gândirea fiecăruia dintre noi, ne afectează pe fiecare în parte, află adăpost sau vehicul în ceea ce singuri susținem, contaminatează judecata noastră și limbajul în care adesea ne refugiem. Cine nu a resimțit măcar o dată că în mintea sa subzistă, simultan, idei profund contradictorii? Sau că efectul unor idei asupra sensibilității nu depinde neapărat de adevărul pe care ele îl conțin? Cine nu s-a lăsat condus măcar o singură dată de forța unor imagini comune sau de ceea ce pare să anunțe un fapt insolit, miraculos? Or, toate acestea caracterizează îndeosebi gândirea și sensibilitatea mulțimilor, dincolo de ceea ce am putea crede în legătură cu solitudinea unuia sau altuia dintre noi.

Luând expresia «cei mulți» ca atare, ea nu înseamnă decât o abstracție. Viața nemijlocită sau carnală a celor mulți se consumă, de fapt, cu fiecare dintre noi în parte. Ne dăm seama de acest lucru cel puțin atunci când fiecare în parte se definește astfel doar în fluxul unei vieți colective. Dar putem recunoaște mult mai bine o astfel de situație la nivelul acelor supoziții ascunse ce susțin felul nostru de a gândi și de a vorbi.

Examinând intervalul ce inaugurează istoria modernă a omului occidental, Culianu observă interesul extins al mai multor autori față de fenomenul puterii și de psihologia celor mulți. *Principiile* lui Machiavelli și *Despre legături în genere*, scrierea mai puțin cunoscută a lui Bruno, sunt doar două exemple în acest sens. Aproape ciudat, «subiectul celor două lucrări este înrudit: cel al lui Bruno se ocupă de manipularea psihologică în general, cel al lui Machiavelli îndeosebi de manipularea

politică⁴. Cât privește subtilitatea unor analize sau efectul lor actual, interpretul optează, probabil îndreptățit, pentru scrierea lui Bruno⁵. Cred, însă, că ele comunică într-un mod mai puțin sesizabil acum pentru noi. Aventurierul politic despre care narează Machiavelli încă își face resimțită prezența în experiența politică a acestui secol. Iar magicianul – sau manipulatorul – din *De vinculis in genere* (un prototip al „sistemelor impersonale de mass-media, al cenzurii indirecte, al manipularii globale și al brain-trusturilor ce-și exercită controlul ocult asupra masselor”) profită din plin de acel spațiu al puterii generalizate pe care Principele modern l-a creat. Atât unul cât și celălalt ne spune că există un limbaj comun de la care plecăm în interpretarea noastră și la care ne întoarcem mereu. Și există, de asemeni, un orizont de percepție care ne privește pe toți deopotrivă, chiar dacă luăm adesea distanță de acesta sau producem fracturi în cuprinsul său.

În definitiv, află un motiv în plus să crezi că marile schimbări istorice se petrec, atunci când se întâmplă aceasta, în planul vieții noastre mentale. Observă acest lucru atât Le Bon, interpretul irupției masselor în spațiul puterii, cât și Culiianu, cel care va trece întreaga analiză la nivelul formelor simbolice ale istoriei noastre. Cu fiecare schimbare importantă de ordin mental se modifică însuși modul nostru de lectură a lumii, adică filtrul hermeneutic, așa cum a fost el numit. Ne situăm într-o altă lume față de Principele secolului XVI nu întrucât am reușit să inovăm complet lumea, ci pentru că facem în alt mod lectura ei. Principele și mulțimea, consilierul și adversarul, mediatorul lor și șeful arestului, toți aceștia au rămas în continuare pe scenă, dar participă acum la o dramă a cărei lectură noi o facem altfel decât cronicarul florentin de altădată.

4. *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, Nemira, 1994, p. 134.

5. -Spre a înțelege și a pune în valoare actualitatea lui *De vinculis*, ar trebui să fim informați asupra activității acestor trusturi /de inteligență, ce pun la dispoziție mijloace subtile de persuasiune și de manipulare/, a ministerelor Propagandei, ar trebui să putem arunca o privire în manualele școlilor de spionaj, despre care ne putem totuși face o idee după ceea ce transpare câteodată în afara culiselor acestor organizații, al căror scop ideal este garantarea ordinii și a bunăstării comune, acolo unde ele există- (*ibidem*, p. 135).

TRANSFORMAREA HERMENEUTICĂ A FILOSOFIEI

Despre situația incertă a hermeneuticii

Nu ascund faptul că titlul acestei examinări a fost sugerat de cel al uneia din cărțile lui Karl-Otto Apel, anume *Transformation der Philosophie* (1977). Autorul invocat vorbește acolo despre transformarea semiotică a filosofiei transcendente, a kantianismului înainte de toate. Observă că datele nemijlocite ale gândirii transcendente, cum ar fi formele a priori, sunt în ultimă instanță fapte de limbaj. Eu voi căuta să argumentez că date aparent exterioare filosofiei, cum sunt formele noi de comunicare, o predispun pe aceasta unei transformări de natură hermeneutică.

Mai întâi, însă, câteva propoziții asupra situației ca atare a hermeneuticii.

Dacă vom urma încă, în judecățile noastre, o anumită reprezentare clasică asupra disciplinelor filosofice, nu vom putea clarifica aproape nimic în legătură cu o serie de cercetări cum sunt cele de hermeneutică, de filosofia limbajului sau de teoria discursului. Acestea nu au un loc sigur în topografia clasică a filosofiei, deși au devenit de-a dreptul hotărâtoare pentru gândirea noastră de astăzi. Convențional, le spunem «domenii noi» sau «zone noi» ale cercetării filosofice, deși ele sunt de mult timp prezente în atenția unor gânditori. Credem adesea că situația lor este nesigură, ca și cum s-ar mai putea fixa ceva la modul canonic în istoria târzie a gândirii⁶. Probabil că situația acestor discipline ni se va înfățișa cu totul altfel atunci când vom fi în stare să renunțăm la vechile reflexe ale doxografiei clasice. Vom putea astfel să situăm în chip satisfăcător ceea ce tinde, de mai multe decenii, să se substituie cu totul filosofiei ca atare.

Vârste ale hermeneuticii

Câteva formule sub care s-a făcut cunoscută hermeneutica sunt capabile să ne spună ceva în legătură cu vârstele ei mari în spațiul european.

Văzută inițial ca o *ars interpretationis*, ea devine, către sfârșitul secolului XVIII, o cercetare asupra posibilităților noastre de înțelegere.

6. Cf. Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 1994, p. 101.

Este cunoscut, în acest sens, noul raport pe care-l stabilește Schleiermacher între *subtilitas explicandi* și *subtilitas intelligendi*: înțelegerea propriu-zisă a unui text, a unui concept sau a unei idei, devine mult mai importantă decât explicarea lor. Este ceea ce conduce la înțelegerea hermeneuticii ca o teorie a interpretării. În primele decenii ale secolului XX, mai cu seamă prin Heidegger (*Sein und Zeit*, § 7 și § 31), hermeneutica va fi văzută asemeni unei ontologii, eventual ca „ontologie fundamentală”, cum și scrie gânditorul german⁷. Totul se leagă de faptul că înțelegerea sau comprehensiunea (*Verstehen*) apare acum ca un mod de a fi al omului. Cu alte cuvinte, ea numește o dispoziție ontologică a ceea ce Heidegger înțelege prin *Dasein*, asemeni situații afective în lume sau asemeni vorbirii noastre. Dintre precizările pe care le face Heidegger, reiau aici una singură. „Interpretând comprehensiunea (*Verstehen*) ca un element existențial fundamental, prin aceasta noi sesizăm faptul că acest fenomen este un mod fundamental al ființei *Dasein*-ului”⁸. Nu doresc să comentez aici enunțul lui Heidegger, ci observ doar că el ne cere să nu reducem niciodată hermeneutica la un demers teoretic sau la o formă de cunoaștere printre altele.

Din acest punct în care hermeneutica a fost situată, cu greu se mai poate înainta. Cele trei formule ce au căutat să-i fixeze înțelesul – anume *ars interpretationis*, apoi teorie a interpretării (sau a înțelegerii) și fenomenologie a existenței umane – sunt deocamdată de nedepășit. Împreună, ele compun un triunghi ce descrie valabilitatea și totodată limitele hermeneuticii de la scolastici încoace. Probabil că singurii care pot sugera un pas mai departe față de ceea ce spune Heidegger sunt, în chip neașteptat, câțiva dintre scriitorii perioadei patristice. Pentru hermeneuții creștini, de felul lui Dionisie și Maxim Mărturisitorul, subiectul uman nu mai este singurul interpret posibil. El nu confiscă singur arta interpretării sau o posibilă descoperire a sensului ființei. Dimpotrivă, comprehensiunea, înțeleasă de cei amintiți ca *hermeneia*, se realizează cu o justă situare în existență a fiecărui lucru în parte, cu tot ceea ce este creat sau adus în ordinea acestei lumi.

Dar noi continuăm să înțelegem situația hermeneuticii, acum, îndeosebi prin ceea ce au impus gândirii noastre autorii moderni sau cei de mai târziu, precum Heidegger și Gadamer. Un lucru poate fi reținut însă, anume că interpretarea – sau, mai precis, comprehensiunea – este

7. „Luată în ceea ce conține relativ la obiect, fenomenologia este știința despre ființa ființării, adică ontologie. Din explicațiile date cu privire la sarcina ontologiei a rezultat necesitatea unei ontologii fundamentale ce are ca temă o ființare deosebită din punct de vedere ontologic-ontic, anume *Dasein*-ul, astfel încât ea se va situa înaintea problemei cardinale dată în întrebarea despre sensul ființei în genere. *Λόγος*-ul fenomenologiei *Dasein*-ului are caracter de *ἐμπρηεύειν* ce comunică înțelegerii ființei, așa cum este ea proprie *Dasein*-ului, sensul autentic de ființă în genere și structurile sale fundamentale. Fenomenologia *Dasein*-ului este o hermeneutică în semnificația originară a cuvântului, prin care este desemnată însăși problema interpretării” (§ 7).

8. A se vedea și § 18 sau § 25.

constitutivă oricărei experiențe omenești. Cu oricare din atitudinile noastre, științifică sau mitică, estetică sau tehnică, metafizică sau religioasă, magică sau ideologică, noi realizăm o formă de comprehensiune. Cassirer avea dreptate în acest sens, spunând că toate sunt în fond moduri distincte de înțelegere. Exact în felul acesta se explică relația lor secretă, comunicarea intimă pe care o întrețin.

Cei care vorbesc despre o nouă hermeneutică, precum J. M. Robinson și E. Fuchs, au în vedere tocmai acest din urmă lucru. Ei ne spun că nu există fapt omenească în care să nu fie vorba despre fiecare din noi în parte. Nimic nu ne poate fi indiferent, căci nimic nu este străin unuia sau altuia dintre noi. Se pare că lucrul acesta l-au înțeles inițial tocmai istoricii și hermeneuții religiei, Bultmann sau Eliade. Intenția lui Bultmann este de a demonstra cititorului că în oricare fapt istoric *tua res agitur*. Desigur, ontologia fenomenologică a lui Heidegger îi servește tocmai pentru aceasta; aceeași cale este urmată și de Jonas în acea excepțională carte care este *Gnosis und spätantiker Geist*⁹. Așadar, dacă există o exigență de o maximă simplitate a hermeneuticii astăzi, aceasta constă în a trece mereu dincolo de locul comun și vechi al indiferenței noastre.

Cât privește filosofia, aceasta deține dintotdeauna o latură comprehensivă, căci ea înseamnă în ultimă instanță comprehensiune. Altfel spus, ea înseamnă înțelegere, și numai în acest fel explică sau distinge, argumentează sau edifică. A ne reaminti înțelesurile latinescului *comprehendere* apare, în acest caz, ca o obligație de fond a gândirii noastre.

Voi căuta în continuare să urmăresc trei chestiuni privind situația ca atare a hermeneuticii. Mai întâi, urmează să vedem în ce intervale de timp se anunță ea cu o forță aproape neegalată. Apoi, e important să știm dacă astăzi ne aflăm sau nu într-un interval asemănător. În cele din urmă, voi încerca să aproximez acel înțeles al hermeneuticii ce pare să fie pus acum în joc într-o mai mare măsură.

Intervale de resurrecție a hermeneuticii

Vorbind într-un sens riguros despre cultura europeană, suntem obligați să acceptăm faptul că aceasta s-a configurat relativ târziu. Nu există însemne evidente ale prezenței sale înainte de intervalul patristic, adică înainte de secolele V sau VI. În aceste secole – cu o prelungire sigură până în secolul VIII – se petrece o sinteză cu totul aparte pentru istoria popoarelor din acest spațiu. Se întâlnesc atunci și comunică până la o adevărată fuziune spiritualitatea neotestamentară, cultura clasică și tradițiile Nordului («barbare», cum le spunem adesea). Este ceea ce duce la constituirea culturii europene propriu-zise, pe fondul unor date mentale, lingvistice și ideologice care nu mai sunt nici ale omului iudeu, nici ale celui grec sau roman. Tocmai această nouă întâlnire, plină de vigoare și

9. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ed. cit. p. 128.

nu arareori de violență, a determinat o vastă mișcare hermeneutică. Căci se cereau constant traduse și interpretate vechile texte sau forme simbolice într-un orizont de înțelegere cu totul nou.

Se impun astfel nume prin care hermeneutica a tins atunci către o expresie oarecum sistematică. Amintesc în acest sens pe Grigorie din Nazianz, Dionisie și Maxim Mărturisitorul, în Răsărit, sau Tertullian – ca precursor – și Aureliu Augustin, în Occident. În cea dintâi tradiție, anume răsăriteană, prevalează o interpretare de tip alegoric a scrierilor fundamentale, iar în cea de-a doua, o interpretare de tip literal sau istoric¹⁰. Prin ambele însă putem recunoaște un potențial ecumenic uriaș al hermeneuticii patristice¹¹. Exact acest lucru este de natură să ne rețină astăzi și să ne sugereze forme noi în spațiul comunicării noastre religioase și politice.

Cred, aşadar, că exact acele exigențe noi cu care vine marea sinteză patristică au determinat, în intervalul respectiv, o resurecție neobișnuită a hermeneuticii.

O situație asemănătoare vom întâlni și mai târziu, fără ca să dețină însă amploarea și efectele de altădată. Ea poate fi recunoscută, din câte înțeleg, în secolele XII-XIV, când se afirmă interpreți ca Bonaventura, Occam și Duns Scottus în Occident, sau Nicolae de Metona și Grigorie Palama, în Răsărit. Ei vor reveni, într-o formă deplin sistematică, asupra întregii hermeneutici creștine. Să ne amintim că în acest interval învățătura testamentară se întâlnește din nou cu filosofia aristotelică și cu gândirea arabă elenizată. Nu mai puțin, ea se raportează acum la literatura noilor spații istorice (bizantin și carolingian), sau la limbajul alchimic și savant pe care-l invocă numeroși învățați. Existau, aşadar, suficiente motive ca actul interpretării să fie solicitat iarăși la maximum. Pe de altă parte, omul căruia i se adresează acum hermeneutica nu mai este cel al lumii romane, ci un *homo novus*, suspectat adesea ca fiind modern, liber sau chiar frivol.

Situația se repetă într-o anumită măsură, pentru spațiul occidental, în timpul Reformei, când Luther și alți teologi cer cu insistență să se revină la textul testamentar ca atare, după cunoscuta regulă *sola Scriptura*. Mult mai influent decât Luther pare să fi fost, în istoria hermeneuticii, Calvin însuși, care a integrat dogmatica sa într-o doctrină detaliată a Scripturii. Dar cel care va da o adevărată hermeneutică protestantă va fi Matthias Flacius Illyricus, cu scrierea *Clavis scripturae sacrae* din 1567¹². Câțiva exegeți de mai târziu, începând cu Dilthey, vor considera că hermeneutica modernă se originează în chiar contextul polemicilor religioase din secolul XVI¹³. Ei observă că exact atunci intervin schimbări cu adevărat

10. A se vedea Pierre Bühler, *Origines et développement de l'herméneutique: aperçu sur quelques étapes*, în «Bulletin d'Institut de Recherches Herméneutiques et Systématiques (IRHS)», Université de Neuchâtel, nr. 1, septembre, 1994, pp. 6-7.

11. Raoul Mortley, *From Word to Silence, II (The Way of Negation, Christian and Greek)*, Bonn, Hanstein, 1986, p. 229.

12. Cf. Pierre Bühler, *op. cit.*, p. 12.

13. Cu privire la însemnătatea polemicilor de atunci, cf. Hans Georg Gadamer & Georg Boehm, *Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976;

radicale în mentalul omului european, cum au fost cele determinate de o teribilă cenzură a imaginarului pentru acel timp (Ioan Petru Culianu). Relația cu *celălalt* se consumă în unul și același cuprins simbolic, în una și aceeași cultură. Și este într-adevăr vorba de celălalt, întrucât Reforma propune o discontinuitate esențială în ideologia timpului de atunci.

Avem motive să credem că un lucru asemănător se va petrece mai târziu, în acel interval pe care-l punem adesea sub semnul conștiinței romantice. Consecințele acestui ultim episod încă ne mai privesc, și ele ne privesc pe absolut toți cei care locuim în spațiul dintre Atlantic și Urali. Romanticii, cum știm, vor reacționa decisiv față de cultura clasică în genere – și nu doar față de o anumită experiență a gândirii. Radicalismul lor privește întreaga ideologie europeană, prelungindu-se în ceea ce Nietzsche va numi, în legătură cu *Jenseits von Gut und Böse*, «critica întregii modernități». Ei se arată nesatisfăcuți de orice paradigmă clasică a gândirii, indiferent că e vorba de Aristotel, de Thoma sau Descartes. Nu întâmplător vor tinde către acele forme de limită ale înțelegerii noastre, cum este cea conceptuală (Hegel) sau cea intuitivă (Schelling). Totodată, romanticii descoperă zone noi ale sensibilității religioase și metafizice, precum cele presocratice (Hölderlin) sau cele orientale (Schopenhauer).

Am putea accepta ideea că o hermeneutică propriu-zis universală apare abia o dată cu Schleiermacher, deși câteva precedente moderne își au totuși însemnătatea lor¹⁴. Hermeneutica este acum concepută ca o cercetare a limbajului în genere, cercetare ce-și propune să descopere tocmai posibilitățile noastre de comprehensiune sau de înțelegere¹⁵. Ceea ce într-adevăr interpretăm sunt expresiile a ceva străin, limbajul celuilalt. Oriunde avem de-a face cu folosirea limbii, hermeneutica este absolut inevitabilă. Mai târziu, ea se va înfățișa unui interpret ca Droysen în felul unei metode a cunoașterii în istorie – vizând un anumit text nu atât în ceea ce spune el ci mai cu seamă în felul *cum* spune ceva anume¹⁶. Hermeneutica va fi asociată, cu timpul, științelor istorice sau științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*, după expresia lui Dilthey). Ea devine o vastă metodologie, aptă să stabilească regulile de interpretare a expresiilor și a simbolurilor ce traduc datele vieții noastre spirituale.

Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1980; Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Editura Nemira, București, 1994, pp. 265-306. Cel care observă mai întâi această radicală schimbare în gândirea europeană este însuși Hegel, în *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, secțiunea «Perioada intelectului gânditor», îndeosebi paginile referitoare la Descartes.

14. A se vedea, în acest sens, Christian Wolff, *Idei privind forțele spiritului uman și folosirea lor corectă în cunoașterea adevărului*, 1712; J. M. Chladenius, *Introducere la interpretarea corectă a discursului și a scrierilor raționale*, 1742; Joachim Ehrenfried Pfeiffer, *Elementa hermeneuticae universalis*, 1743; Johann Andreas Grosch, *De Hermeneutica in omnibus disciplinis una eademque*, 1756.

15. Cf. *Über den Begriff der Hermeneutik*, în Hans Georg Gadamer & Georg Boehm, *op. cit.*, pp. 131-148.

16. Cf. Johann Gustav Droysen, *Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von Rudolf Hübner, München, 1937, §§ 37-44.

Cele patru intervaluri numite mai sus – patristic, scolastic, al Reformei și romantic – anunță resurecții de-a dreptul spectaculoase ale hermeneuticii. Am putea crede că printre motivele care explică izbucnirea și expansiunea hermeneuticii se află întâlnirea cu străinul în genere și voința de schimbare radicală în condiția spirituală a omului. Cu alte cuvinte, ecloziunea istorică a hermeneuticii coincide cu apariția și recunoașterea *celuilalt*. Efectul însemnat l-a constituit, aproape de fiecare dată, apariția unei forme noi de comunicare sau de înțelegere în spațiul vieții omenești.

Zone ale hermeneuticii astăzi

Ne aflăm sau nu astăzi într-un timp de nouă și vizibilă resurecție a hermeneuticii?

Răspund afirmativ la această întrebare exegeți dintre cei mai importanți în literatura filosofică târzie. Numai că motivele de la care pleacă pentru a susține ideea unei noi expansiuni a hermeneuticii sunt mult diferite de la un autor la altul.

Se aduce în atenție, de exemplu, trecerea de la o hermeneutică a sensului la o hermeneutică a datelor ce preced atât sensul cât și lipsa acestuia. Ceea ce se are în vedere este însuși locul de posibilitate pentru ceea ce noi numim sens sau non-sens (Gadamer și Derrida, Boehm și Noica). Hermeneutul cercetează, în acest caz, prealabilul oricărei forme de înțelegere sau de limbaj, supozițiile mari ale gândirii și actelor noastre.

Suficient de extinsă a devenit, în ultimul timp, hermeneutica formelor simbolice. Importanță devine orice formă simbolică în care noi recunoaștem o anumită situație a omului, de la cele arhaice, precum mitul sau magia, la cele tehnice și abstracte de mai târziu. Această direcție datorează enorm scrierilor lui Eliade și Ricoeur, Eco și Durand, Culiănu și Duerr. Cercetarea fenomenului religios, în toate formele sale, evidente sau camuflate, are efecte de care încă nu ne putem da complet seama. Pentru istoricul religiilor, ca pentru toate celelalte discipline umanistice, hermeneutica se relevă o operație mult mai complexă, pentru că nu este vorba doar de a înțelege și interpreta faptele religioase. Prin natura lor, aceste fapte religioase constituie un material asupra căruia se poate medita – sau ar trebui să se mediteze – într-un mod creator, cum au făcut Montesquieu, Voltaire, Herder și Hegel când s-au dedicat reflecției asupra instituțiilor omenești și a istoriei lor¹⁷. Probabil că doar cercetarea spiritului științific ar mai putea să egaleze, astăzi, ceea ce înseamnă înțelegerea fenomenului religios.

Deopotrivă, hermeneutica postbelică s-a deplasat mult către acele situații ce au fost marginalizate sau excluse de gândirea modernă. Este vorba de situații precum disensul și non-rațiunea (*dérailson*), diferența și

17. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 75.

diferendul, -nebulia- și -maladiile sufletului-, fenomenul excentric și cel subversiv. Interpreți ca Foucault, Deleuze și Lyotard au încurajat tot timpul explorarea unor astfel de situații.

Nu sunt puțini cei care regăsesc acum hermeneutica în forma «filosofiei practice». Alături de Gadamer și Boehm, pot fi acum invocați Rawls sau Apel, Riedel sau Habermas. Așadar, important este a înțelege nu atât actele de cunoaștere sau limbajul nostru, normele sau simbolurile de care ne servim, ci mai ales ceea ce se întâmplă cu noi atunci când gândim sau când săvârșim ceva. «Propria mea exigență, va scrie Gadamer, a fost una filosofică: nu ceea ce facem, nu ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voința și acțiunea noastră constituie problema»¹⁸.

Nu aș ignora în acest loc nici argumentele celor care au continuat să vadă în hermeneutică o metodă universală de cunoaștere sau de înțelegere. Acesta este cazul lui Emilio Betti sau, parțial, al lui Manfred Riedel. De fapt, mult mai semnificativ este, în momentul de față, gestul celor care trec dincolo de înțelesul modern, tehnic și restrictiv, al metodei. Ei sugerează în fond o posibilă transformare a hermeneuticii într-o nouă *mathesis universalis* Culiănu, dintre cei mai cunoscuți, cred că ilustrează exact această din urmă situație¹⁹.

Cred însă că este necesar să avem în vedere mai ales noul gen de comunicare ce a survenit în a doua jumătate a acestui secol. O formă vizibilă de universalism atrage într-un alt scenariu gândirea omului european de acum. Fenomenul recunoașterii celuilalt a devenit unul de toate zilele și aproape fără nici o limită geopolitică. Europa nu mai constituie acum centrul lumii civilizate, al acelei lumi pentru care ea impunea altădată regulile unei interpretări eficiente. Ci a devenit doar un pol – dintre mai multe câte există – într-un vast spațiu de intercomunicare. Polemicile care se consumă între granițele europene, de natură epistemică, filosofică sau religioasă, nu mai sunt capabile să genereze, ele singure, noi hermeneutici. Totul este preluat într-o mișcare a ideilor ce-și caută recunoașterea în spații mult mai largi, precum cel al lumii atlante sau al lumii extrem orientale. Diferențele mari nu se sting niciodată, dar ele au trecut acum din blocaje ale comunicării în noduri ale acesteia. Ele tind să se transforme în semne sau în locuri ale unuia și aceluiași discurs.

De la eonul dogmatic la cel hermeneutic

Datele de mai sus vorbesc acum nu atât despre o expansiune maximă a hermeneuticii, cât despre prevalența unui nou mod de a gândi, mod ce s-ar putea numi pur și simplu hermeneutic. Aș compara situația nouă care s-a creat cu cea a tehnicii moderne. Inițial, tehnica europeană și-a

18. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1975, p. XVI.

19. Cf. Horia-Roman Patapievic, *Ioan Petru Culiănu: o mathesis universalis*, postfață la Ioan Petru Culiănu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Nemira, 1995.

impus o anumită formă stabilă și eficientă doar într-un anumit spațiu istoric. Mai târziu, aflându-și noi versiuni, ea s-a tot extins, afectând – nu neapărat în sens negativ – condiția omului de pretutindeni. Astăzi este inutil să mai vorbim despre o expansiune a tehnicii sau a științelor moderne, întrucât prezența lor nu mai ține doar de o anumită zonă istorică. Ele nu mai aparțin acum doar Occidentului. Important a ajuns astăzi un alt fapt, anume că însăși gândirea noastră a devenit într-o anumită privință o gândire tehnică, la fel și limbajul nostru sau relația cu celălalt, modul de a face artă și de a comunica, formele gratuite sau ludice de viață etc. Ceva asemănător se poate spune și cu privire la hermeneutică, păstrând valabilitatea judecății în spațiul chestiunilor cu caracter filosofic. Și anume, hermeneutica a devenit în cele din urmă însăși filosofia acestui timp. Sau, spunând același lucru cu alte cuvinte, filosofia a devenit ea însăși o hermeneutică.

Tocmai aceasta este teza pe care doresc să o susțin în cele din urmă, anume că filosofia a devenit astăzi o hermeneutică. Ce argumente s-ar putea aduce în sprijinul acestei teze?

Să ne amintim faptul că până la Schleiermacher, hermeneutica a fost mereu condiționată de un anumit «obiect» al ei: scrierile sacre sau cele clasice, textul literal sau cel istoric, faptul estetic sau cel omenesc în genere. Hermeneuticile preromantice erau de regulă hermeneutici speciale²⁰. Lucrurile se schimbă însă imediat ce hermeneutica înțelege că ea se aplică inevitabil oriunde este folosită limba. Ea devine atunci o «hermeneutică generală», cum o și concepe Schleiermacher. Or, această nouă condiție a ei are un caracter mai ciudat, deoarece nu se mai poate vorbi de un anumit obiect al hermeneuticii. Nici măcar Droysen nu mai fixează un obiect al acesteia, afirmând că hermeneutica va cerceta nu ceea ce spune un text, ci cum spune el ceva anume. Abia în felul acesta hermeneutica poate avea ca sarcină explicitarea sensului unui text. Exact același lucru aș căuta să înțeleg și din faptul că, pentru Dilthey, hermeneutica înseamnă o metodă neconvențională de cunoaștere: ea nu cercetează o anumită categorie de fapte sau de texte, ci stabilește regulile unei bune comprehensiuni în științele spiritului. Gadamer radicalizează totul și spune – pe urmele lui Heidegger – că hermeneutica nu are propriu vorbind un obiect de cercetare și nu este o metodă. Pretenția ei va fi mult mai mare, întrucât caută să determine *prealabilul* oricărei metode și al oricărei cunoașteri²¹. Ea cercetează, acum, tocmai condițiile cunoașterii și înțelegerii omenești, aproximativ în felul în care spunea Kant că filosofia (transcendentală) explorează condițiile de posibilitate ale cunoașterii în genere.

20. Cf. Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, București, 1988, p. 216.

21. În chiar primele pagini din *Wahrheit und Methode*, Gadamer anunță hermeneutica în felul unei filosofii, cu acea exigență filosofică ce o eliberează de orice obiect și de orice metodă posibilă.

Hermeneutica pe care eu o numesc filosofică nu se prezintă ca un nou procedeu de interpretare și descifrare. În fond ea descrie exact ceea ce se petrece totdeauna și mai ales atunci când interpretarea convinge și reușește. Nu este vorba în nici un

Să observăm din toate acestea că hermeneutica nu este un domeniu al filosofiei, nu este o orientare filosofică, nici o anumită metodă, ea nu are un obiect de cunoaștere, ci privește dintotdeauna orice mod de cunoaștere sau de înțelegere, orice fapt omenesc.

Hermeneutica este inevitabilă acolo unde se face prezent limbajul ca atare. Cum bine s-a spus, oriunde avem de a face cu folosirea limbii survine aproape fatal exercițiul hermeneutic (Schleiermacher). Fie că enunțăm ceva anume sau că traducem, fie că numim sau semnificăm, judecăm sau interpretăm un fenomen, calculăm un raport sau medităm în solitudine, cu fiecare din aceste acte se face prezent un anumit exercițiu hermeneutic.

Ideea de mai sus o putem ușor extinde, înțelegând că oriunde avem de-a face cu anumite semne și cu folosirea lor, hermeneutica este prezentă. Dar ce anume se poate sustrage condiției de semn, ce anume refuză să participe la un sistem de semne? Ideea că orice lucru din această lume poate să ne apară ca un semn este veche, de ar fi să ne gândim doar la scrierile lui Augustin. Am adus-o în atenție însă din alt motiv, și anume întrucât științele acestui timp sunt tot mai mult văzute ca științe ale limbajului. Ele cercetează, cum s-a spus, configurații de semne și simboluri, modele și reprezentări posibile într-un anumit limbaj²². Ceea ce înseamnă că în oricare din științele timpului – și nu doar în cele istorice sau ale culturii – avem de-a face cu interpretări. În matematică și în logică interpretăm continuu, traducem, dar la fel procedăm și în fizică sau în biologie, în psihologie sau în astrofizică.

Probabil că nu întâmplător schimbările importante din gândirea acestui secol privesc, în cele din urmă, limbajul ca atare.

George Steiner, atunci când numește mutațiile mari pe care le-a suferit ultimul secol, are în vedere înainte de toate cercetarea extinsă a limbajului, îndeosebi după Frege, Russell și Wittgenstein. Vorbind despre cele patru mutații petrecute, autorul numește filosofia lingvistică și filosofia limbajului; lingvistica de după Ferdinand de Saussure; psihanaliza, văzută ca artă lingvistică și ca praxis lingvistic și critica limbajului (*Sprachkritik*) inițiată, printre alții, de Fritz Mauthner²³. O teză asemănătoare susțin și cei care au în vedere distanța actuală a noastră față de modernitate. Întoarcerea spre limbaj, adică spre lumea semnelor și a simbolurilor, spre ideea de model, stil și epistemă, gramatică și strategie de comunicare, această întoarcere apare ca o marcă sigură a situației în postmodernitate.

caz despre o învățătură ce prescrie cum să fie comprehensiunea... Comprehensiunea este însă mult mai mult decât aplicarea plină de iscusință a unei capacități. Ea este totdeauna și un câștig în ceea ce privește înțelegerea de sine mai extinsă și mai adâncă. Aceasta înseamnă însă că hermeneutica este filosofie și, ca filosofie, este filosofie practică.

Cum vom vedea în continuare, hermeneutica poate fi înțeleasă, fără nici o rezervă, asemeni filosofiei în genere, indiferent că e vorba de o filosofie practică sau de una nepractică.

22. A se vedea Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, traducere de Ciprian Mihali, București, Editura Babel, 1993, p. 18 sq.

23. Cf. *Real Presences*, London, Faber and Faber, 1991, p. 101 sq.

Don Cupitt, un continuator al lui Derrida, caută să descrie ceea ce el socotește a fi o reprezentare dominantă în gândirea omului de acum. Insistă, în acest sens, asupra înțelegerii actuale a lumii ca un dans al semnelor. «Acesta este, cred eu, mesajul ultim al unei religii a Întrupării. Ceea ce este etern coboară în lumea contingentă și ajunge difuzat prin ea. Nu mai există acum două lumi, ci una singură, în care Cuvântul s-a făcut trup și trupul s-a făcut limbă. În privința cunoașterii, lumea devine o rețea de comunicații, un dans al semnelor»²⁴. Nu e greu de sesizat că un anumit enunț explicitat pe larg de către Gadamer în *Wahrheit und Methode*, după care «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» (ființa, care poate fi înțeleasă, este limbaj), domină din ascuns bună parte a literaturii filosofice contemporane.

Ceea ce s-a remarcat în legătură cu un mod prevalent de înțelegere poate fi iarăși adus în atenție acum. După ce s-a deosebit cu o anumită rigoare între analogie, dialectică și hermeneutică, s-a putut spune că cel dintâi concept domină gândirea europeană de până la Thoma din Aquino, cel de-al doilea îi va lua locul în intervalul modern, iar cel de-al treilea se impune definitiv la începutul acestui secol. Cu fiecare din ele se anunță un mod distinct de a gândi, hermeneutica urmând să dea măsura înțelegerii noastre de acum²⁵. Astfel de constatări aduc în atenție, din nou, limitele raționalității științifice sau conceptuale, extinsă cu o anumită exaltare în epoca modernă. Or, ceea ce importă acum este mai curând un gen de raționalitate alternativă, ca și cum am avea de-a face cu jocul relaxat al unor modele alternative. Este ceea ce unii numesc raționalitate hermeneutică. Devenită ea însăși o hermeneutică propriu-zisă (Claude Geffré o numește «filosofie hermeneutică»), filosofia urmează în continuare o anumită aventură a sensului sau a înțelegerii noastre.

Teologul invocat mai sus are motive să creadă că experiența noastră religioasă (și nu doar aceasta) se deplasează acum dinspre un model

24. *The Long-Legged Fly. A Theology of Language and Desire*, London, SCM, p. 8. Titlul scrierii lui Don Cupitt reia o expresie din *The Last Poems* de Yeats.

25. «Se știe că în epoca modernă analogia, care a jucat un loc central în metafizica aristotelico-tomistă, nu ocupa decât avanscena. Semnificația sa și funcția sa speculativă par devalorizate, Hegel arătând că ea a fost înlocuită de dialectică. Totuși, recent (mă gândesc mai ales la Heidegger), analogia și dialectica, considerate ca noduri speculative cu aceeași funcție, sunt socotite insuficiente: curentul care caută revenirea la ceea ce este originar, peste metafizică, le respinge pe amândouă și se orientează mai curând spre hermeneutică. În acest sens, putem avea impresia că hermeneutica este semnul specific al gândirii timpului nostru. După părerea mea, analogia, dialectica și hermeneutica nu corespund numai celor trei etape istorice, ci reprezintă trei momente ale gândirii teoretice și își găsesc punctul lor de unificare în problema adevărului ființei. Miza ar fi să sesizăm constanța acesteia, dincolo de variațiile prezente în diverse epoci» (Emilio Brito, *Teologia este solidară cu evoluția culturii*, dialog apărut în volumul publicat de B. M. Mandache, *Teofania interioară. Dialoguri cu teologi catolici contemporani*, Iași, 1997, pp. 139-140).

Autorul, profesor de teologie fundamentală, hermeneutică și filosofie a religiei la Universitatea Catolică din Louvain-La Neuve, a susținut ideea de mai sus într-o serie de scrieri ca *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Paris, 1983, sau *Dieu et l'Être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991. De altfel, pentru Emilio Brito, filosofia este o hermeneutică și doar în acest sens ea apare ca o reflecție perfect generalizată.

dogmatic – în sensul premodern al cuvântului – către un altul hermeneutic. «Eu am propus distincția între un model *dogmatic* și un model *hermeneutic* în maniera de a face teologie; este poate prea ambițios să vorbim de o nouă paradigmă în teologia secolului nostru, dar putem vorbi de un nou „orizont structurant”, care poate face loc unor modele diferite de interpretare»²⁶. Ultimul model presupune revenirea noastră la textul ca atare și la lecturile repetate ale acestuia. Într-o astfel de situație, nimeni nu mai fixează nimic în chip definitiv.

Dacă nu uităm titlul unei însemnate scrieri a lui Blaga, am putea înțelege totul asemeni unei treceri de la eonul dogmatic al cunoașterii la un altul hermeneutic. Nu e vorba de a exclude pe unul în numele celuilalt, ci de o schimbare profundă a gândirii sub alte date mentale și istorice.

Nu există lucruri, ci doar interpretări

Aș dori să închei aceste pagini cu o trimitere – deloc nevinovată – la un pasaj din ultima scriere a lui Nietzsche, publicată postum. Aflăm acolo spunându-se că, în definitiv, nu există lucruri sau fenomene nemijlocit date, ci numai interpretări²⁷. Nietzsche a stăruit mult asupra acestei idei, atât în fragmentele și însemnările ce vor compune mai târziu *Der Wille zur Macht*, cât și în scrieri ca *Jenseits von Gut und Böse*. Spunând că noi nu avem de-a face niciodată cu lucruri («es gibt kein Tatbestand») ci numai cu atribuire de sens, el dislocă cele două utopii în care omul s-a văzut pe sine instanță absolută: atingerea nemijlocită a lucrului în sine și descoperirea unui sens deja dat.

Nu mai avem motive să credem în existența ca atare a lucrurilor, nu există «lucruri în sine» deoarece totul se face prezent într-un anumit orizont de semnificare. Când spunem că un anumit lucru există, însăși existența acestui lucru se constituie – ca existență și nu altfel – într-un orizont de semnificare. Acesta din urmă deține, cum ne dăm seama, un înțeles analog celui al datelor a priori, deși nimic nu este deja dat în constituirea fenomenului pe care-l numim lume.

Este important, prin urmare, să știm ce anume înseamnă pentru omul de acum – cel care a cunoscut puterea neobișnuită a semnelor – ce anume înseamnă «lucru» sau «lume», «fenomen» sau «existență». În mod sigur el nu mai semnifică astfel de termeni așa cum au fost ei semnificați altădată, ceea ce înseamnă că lumea însăși i se descoperă acum în chip esențial altfel. Interpretarea sa este alta, iar această nouă situație aduce și mai mult în atenție puterea ca atare a interpretării, faptul că avem de-a face cu o rădăcină sau cu un termen primitiv în constituirea fenomenului lumii. Nu e vorba de jocul subiectiv sau arbitrar al unor interpretări, nici

26. Fiecare om are o dimensiune religioasă originală, în vol. cit., p. 177.

27. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, § 604, A. Kröner Verlag, Leipzig, 1931.

de faptul că am putea fi absolut singuri și răspunzători, până și în inconștiența noastră, de tot ceea ce se întâmplă. Ci în joc este felul diferit în care anumite forțe recompun mereu spațiul nostru de existență, exact ceea ce în chip nereflectat numim lume.

Să reținem un fapt care a devenit constitutiv gândirii noastre de acum. Întrebarea trecută de mult timp în contul metafizicii primește la Nietzsche un răspuns aparent batjocoritor: ființa lucrurilor înseamnă însăși devenirea lor, prefacerea lor ca atare. Termenul cel mai slab al gândirii metafizice – devenirea, prefacerea – ocupă acum un loc de-a dreptul eminent. El este echivalat de Nietzsche cu timpul și deopotrivă cu jocul, cum aflăm în reprezentarea copilului Dionysos. Sau cu dansul, dacă putem imagina un zeu dansând și jucându-se exact în felul în care o face timpul însuși. Fragmentul 55 din Heraclit a fost mult invocat în acest sens.

Ce se întâmplă de fapt o dată cu această nouă înțelegere a situației noastre, când ființa se află într-o prelungită vacanță și când în locul ei vine prefacerea neconținută a lucrurilor? Nu mai putem vorbi în acest caz de un sens fundamental al existenței și nici de o singură interpretare a sa. Totul acceptă mai multe interpretări, adesea foarte diferite unele de altele. Mai ciudat încă, ceva *este* atât doar cât este o interpretare, sau atât numai cât se situează în fluxul unor interpretări. Cum observă mai târziu Călianu, de la orfici la Heidegger totul se delimitează într-un cuprins al interpretării: orficii interpretează un mit, Heraclit amintește de orficii eretici, Căsanus revine la ideea jocului ca simbol al lumii, Nietzsche îl interpretează pe Heraclit, Heidegger pe Nietzsche ș.a.m.d. «De la *bull-roares* /romburile cu sens inițiativ/ la Nietzsche, nimic nu e constant, totul e interpretare: în interpretarea jocului pe parcursul istoriei gândirii occidentale, nimic nu scapă jocului interpretărilor»²⁸. Dacă există o excepție, ea pare să fie dată de interpretarea în genere. Dar acest lucru ne spune că interpretarea în genere – sau, probabil, codul ei – înseamnă realitatea însăși. În spațiul interpretării – sau al gramaticii sale – se constituie realitatea noastră ca atare.

Când metafizica ajunge să fie pusă definitiv în discuție, locul ei va fi luat atunci de hermeneutică. Ceea ce e totuna cu a spune că hermeneutică, astăzi, comportă o demnitate pe care altădată nu a deținut-o decât metafizica însăși.

28. Ioan Petru Călianu, *Jocuri serio. Știință și artă în gândirea Renașterii*, text tradus în «Timpul» (Iasi), nr. 5, 1994, p. 14.

HERMENEUTICĂ ȘI RECUNOAȘTERE A CELUIALT

Hermeneutica este constitutivă oricărei filosofii²⁹

Își dă seama oricine că filosofia comportă dintotdeauna o latură hermeneutică. Este vorba de înțelesul acelui termen cumva pretențios, dar care este foarte potrivit și care provine din latină, anume «comprehensiune».

Filosofia a fost și este încă o formă de comprehensiune, de înțelegere. Noi folosim adesea termenul de «înțelegere» sau cel de «interpretare». În franceză, vom găsi termenul de proveniență latină, anume «compréhension», în germană, «Verstehen», a cărui traducere prin «comprehensiune» cred că este potrivită. Comprehensiunea, așadar, este constitutivă filosofiei europene dintotdeauna. Chiar și cei care nu au teoretizat fenomenul interpretării au făcut totuși hermeneutică, în sensul că au exersat-o ca artă sau ca mod al gândirii. Ea poate fi oricând văzută la lucru sau, cum se spune, *in actu*, ca exercițiu. De aceea amintim mereu faptul că, inițial, hermeneutica a însemnat o artă, *ars interpretationis*, aceasta fiind până la urmă forma ei cea mai extinsă. Doar că modernii, cu obsesia lor pentru ceea ce înseamnă teorie sau doctrină, au făcut din ea o adevărată învățătură, o teorie distinctă a interpretării. Nu numai actul de interpretare importă acum, ci și teoria acestui act, conștientizarea modului nostru de a interpreta, o dată cu regulile și conceptele care intervin mereu. Însă oricum am înțelege-o noi acum, hermeneutica este esențială și inerentă oricărei filosofii.

Să dau un singur exemplu în acest sens. În unul din dialogurile sale, anume *Hippias maior*, Platon discută, cum știm, despre ceea ce înseamnă frumosul ca atare, acel ceva care face ca lucrurile frumoase să fie într-adevăr frumoase. La această chestiune, anume ce este frumosul, se răspunde inițial, prin Hippias, că el înseamnă o fată frumoasă (sau o liră frumoasă, un cal frumos etc., cum adaugă ironic Socrate). După mai multe răspunsuri pe care Socrate le dovedește ca nepotrivite, convorbitorii ajung la concluzia că de fapt ei trebuie să cerceteze frumosul ca atare, adică frumosul în sine, ca formă sau ca model, eventual un model ideal. Este locul în care, după vreo zece secvențe ale dialogului, Platon folosește termenul de *eidos*, spre a se referi acum la însăși ideea de frumos. Abia din acest loc începe propriu-zis dezbaterea filosofică. Numai

29. Considerațiile ce urmează reiau, cu unele modificări, câteva fragmente din răspunsul oferit domnului Vitalie Ciobanu, redactor șef al revistei «Contrafort», pentru nr. 7 (33), iulie, 1997.

că termenul folosit acum, anume *eidos*, nu este răspunsul ca atare al lui Platon la chestiunea ridicată dintru început. Un anume cuvânt, oricare ar fi acesta, și ideea pe care el o induce în mintea noastră nu înseamnă răspunsul la o problemă filosofică. Dar abia o dată cu acest termen întrebarea este bine pusă și bine regăsită de către toți ceilalți. Abia din punctul acesta ei știu ce au de gândit sau de interpretat în continuare. Restul dialogului este, în fond, interpretarea cuvântului *eidos*, o încercare de a înțelege posibilitatea frumosului în sine. Atunci când noi spunem că Platon răspunde la chestiunea inițială numind «ideea ca atare», adică folosind cuvântul *eidos*, noi ratăm de fapt intenția dialogului său. Ideea de frumos, așa cum o invocă Platon, nu este deloc un răspuns, ci doar o supoziție a gândirii sale și deopotrivă a timpului său. Ea este doar punctul de plecare al înțelegerii pe care Platon însuși o practică. Dar pentru a ajunge acolo, e nevoie să fie bine cercetată întrebarea de început și, totodată, e necesar ca această întrebare să fie bine formulată.

De aceea, așa cum spuneam mai sus, hermeneutica este constitutivă filosofiei europene dintotdeauna. În fond, filosofia înseamnă aici gândire comprehensivă, înțelegere a unui fenomen sau a unei idei. Cel care face filosofie caută să înțeleagă ceva anume, să decripteze un fenomen, un termen, o idee, încât el este prin firea lucrurilor un interpret.

În ultimul interval de timp, anumite cercetări și probabil anumite fapte de ordin istoric și mental au adus foarte mult în față această lume a semnelor sau a limbajului nostru. Hermeneutica numește acum, în ultimă instanță, un mod mai extins de a gândi. Pentru noi, astăzi, ceva anume nu *este*, nu realizează unul din sensurile lui *a fi*, dacă prezența celui ceva nu se constituie în limbajul nostru sau în spațiul înțelegerii noastre. Orice lucru pe care îl acceptăm ca existând se află în relație esențială cu limbajul nostru, cu puterea noastră de semnificare. Chiar și ceea ce ne apare ca «absolut» sau «independent de noi» se constituie astfel într-un anumit proces de semnificare. Nu întâmplător, după Kant, problema s-a pus exact în acești termeni: care sunt condițiile de posibilitate ale cunoașterii sau ale înțelegerii noastre? Dar tot Kant spune că, pentru noi, condițiile de posibilitate ale cunoașterii sunt deopotrivă condițiile de posibilitate ale obiectului pe care îl cunoaștem. Or, cercetarea condițiilor de posibilitate (care sunt condiții logice, retorice sau semiotice) ne aduce deja într-un alt spațiu al gândirii. Acordăm unui lucru existență sau ființă doar dacă el înseamnă ceva în orizontul comunicării noastre sau al limbajului nostru. Adică în spațiul înțelegerii noastre. Altfel, cu privire la acel lucru nu putem enunța nimic și nu putem crede nimic.

În felul acesta, hermeneutica apare nu ca o metodă, ci ca un mod de a gândi al omului de astăzi. Iar situația pe care am descris-o aici schimbă în chip radical condiția actuală a filosofiei.

Unul dintre istoricii ideilor constată că în gândirea greacă s-au consumat aproximativ trei mari etape. Într-o primă etapă, s-a pus în special problema unui posibil principiu al celor existente, importantă fiind atunci raportarea cognitivă a omului la natură și la lumea reală, la elementele acesteia. Apoi, semnificativă a devenit o altă problemă și anume cea a

salvării omului, a mântuirii sale, încât filosofia va lua forma unei soteriologii, ea devine o doctrină a salvării. În cele din urmă, cu stoicii târzii, filosofia va discuta mai mult despre propriul ei limbaj, despre cuvinte, concepte și posibile înțelesuri ale lor. Cum anume folosim cuvintele, spre exemplu cuvântul «filosofie», de ce spunem că filosofia «este», ce înseamnă «este» din propoziția «filosofia este» ș.a.m.d. Această dezbatere a fost adusă într-un punct din care gândirea nu poate fi împinsă mai jos sau mai departe. Este etapa semiologică a filosofiei, sau poate nici măcar atât. Hermeneutica devine nemijlocit vizibilă în această din urmă etapă, numai că ea este deja prezentă de la bun început. Dincoace de ea sau în afara ei nu cred că este posibilă acea experiență a gândirii pe care o socotim pur și simplu filosofică.

Ce anume aş dori să remarc în acest loc? Chiar și avatarurile târzii, semiologice, ale filosofiei europene au totuși rostul lor. Cred că în momentul în care filosofia se face îndeosebi ca o cercetare asupra limbajului și asupra posibilităților de comunicare, simțul ei critic sigur câștigă. Deopotrivă, ea regăsește atunci o dispoziție profund sceptică, indiscutabil necesară pentru înțelegerea filosofică a lucrurilor. Această trecere a ei prin logică, semiotică sau prin analitica limbajului îi dă posibilitatea să-și refacă înfățișarea și forța ei de convingere. Am constatat, de altfel, că există o anumită relație între cercetarea semnelor sau a limbajului și modul în care s-a produs metafizică în spațiul european³⁰. De fiecare dată când reflecția asupra semnelor a fost în expansiune, metafizica și-a redus simțitor corpul ei doctrinar, a devenit mult mai precaută. Ea își suspectează singură forța și orgoliul de altă dată, nu se mai situează cu atâta ușurință în planul prim al cunoașterii noastre. Însă, pe neașteptate, se produce o altă metafizică, chiar dacă lipsită de pretențiile sale mai vechi. Această trecere prin cercetarea semnelor acordă întotdeauna metafizicii o șansă, în sensul că ea trezește sensibilitatea critică a gândirii noastre.

În estul Europei – sau cel puțin în acest spațiu lingvistic în care ne situăm noi – se face adesea filosofie într-o manieră oarecum clasică. Ea se face cam în felul în care o practicau unii dintre moderni, cu trimiteri neașteptate la elemente de filosofie a naturii și de filosofie a istoriei. Pentru mulți dintre noi, ceva există realmente, ca atare, acolo în afara noastră, independent de voința noastră și indiferent de ceea ce credem sau spunem noi. Ceva se află *acolo*, în lumea naturii sau în istorie, dincolo de noi, la distanță de felul cum gândim și vorbim. Există, așadar, pentru noi, un «l'autre du langage», ceva care se conservă cu totul în fața vorbirii și a înțelegerii noastre. Acest realism destul de ciudat pe care-l întreținem, un fel de platonism popular al datelor naturale și istorice, se leagă în mare măsură de precaritatea simțului nostru critic. El este propriu unei atitudini mai curând naturale, de primă instanță și nicidecum celei critice. Este ceea ce face ca dimensiunea hermeneutică a filosofiei să se estompeze adesea până la nerecunoaștere. În alte medii ale gândirii

30. A se vedea, în acest volum, diviziunea intitulată *Metafizică și frivolitate a cuvântului*.

europene, cercetarea limbajului sau cercetarea semnelor, investigațiile de ordin retoric sau discursiv sunt condiții fără de care nu se mai poate face filosofie. Există într-adevăr spații culturale obsedate de aceste direcții, și nicidecum întâmplător, ci întrucât ele ne aduc în atenție modul în care un lucru se constituie pentru noi în chiar ființa sa.

Martin Heidegger își deschide scrierea *Ființă și timp* cu întrebarea simplă «ce anume este ființa?», ca să adauge imediat că mai potrivit ar fi să ne întrebăm «care este sensul ființei?». Dar pentru a ajunge aici, gândirea trebuie să cerceteze, înainte de toate, situația celui care întreabă: cine este cel care întreabă, de ce anume întreabă el și cum își formulează întrebarea sa, cum gândește el și în ce limbaj preferă să-și anunțe răspunsul. Până la urmă, întreaga scriere a lui Heidegger se referă la situația celui ce întreabă, ea discută despre *Dasein* care, cum s-a spus, nu este neapărat omul dar nici altceva decât omul.

A interpreta nu înseamnă a exersa o metodă

Din punctul meu de vedere, hermeneutica nu este în definitiv o metodă, adică o tehnică într-un fel comună unor investigații istorice, antropologice sau de alt fel. Eu nu o percep ca pe o metodă, deși adesea tocmai acest lucru se afirmă cu privire la ea. Dacă i-am concede totuși condiția de metodă, ar trebui atunci ca înțelesul acesteia să-l gândim altfel decât autorii moderni. Nu mai poate fi vorba acum de un procedeu general, asemeni celor algebrice, sau de o tehnică neutră și indiferentă a gândirii. În nici un caz ea nu poate fi situată alături de metoda semiotică sau de cea structuralistă.

Când Dilthey vorbește despre hermeneutică în termeni de metodă, el se referă la faptul că avem de-a face cu o cale absolut neconvențională a gândirii. Mai exact, ea nu se delimitează în funcție de un anumit domeniu al cunoașterii noastre, cum ar fi cel al faptelor istorice sau al datelor de ordin spiritual. Și nu se definește asemeni unor tehnici distincte ale gândirii, așa cum sunt, de exemplu, metoda istorică sau cea psihologică. Hermeneutica ne aduce mereu în atenție condițiile după care noi interpretăm un enunț sau un fapt, indiferent din ce domeniu fac parte acestea. În textele sale târzii, Dilthey ajunge la concluzia că însăși ideea de metodă, eventual de metodă universală, nu poate fi până la urmă susținută.

De altfel, am putea vedea cum nici măcar în intervalul scolastic, atunci când hermeneutica a fost înțeleasă ca o sumă de reguli, o artă a interpretării, nici măcar în acea vreme ea nu a însemnat propriu vorbind o metodă. Nu uit în această privință însemnătatea cu totul aparte a interpretării anagogice, interpretare ce comportă o dimensiune terapeutică, mistică uneori. Învățații creștini insistă enorm asupra acestui nivel al interpretării noastre. Cel care o practică se deschide cu totul cuvântului revelat, îl lasă necondiționat să-l pătrundă, să-l ocupe pur și simplu și să-i schimbe esențial condiția sa lumească. Mulți interpreți considerau că această atitudine reprezintă până la urmă adevărata lectură a textului

revelat. Deci, nu vii tu din afară să spui ce se înțelege în cutare loc și cum ar trebui interpretată cutare pildă sau parabolă, întrucât gestul acesta trădează încercarea orgolioasă și vană de a te substitui cuvântului divin. Atitudinea cea mai potrivită ar fi, în definitiv, să te deschizi sufletește și nemijlocit acestui cuvânt, așadar Cuvântului, și să te lași în cele din urmă transformat de energiile sale. Este în joc ceea ce, de fapt, nici nu mai înseamnă propriu-zis o interpretare, ci mai curând un mod în care omul caută să realizeze comuniunea cu ceea ce este infinit mai presus decât el. De aceea era văzută adesea ca o interpretare mistică și, firește, caracterul ei rămâne într-o anumită privință ezoteric, în sensul că nu se poate realiza decât sub forma unei inițieri, a unei asceze.

O situație asemănătoare întâlnim și în legătură cu discursul alchimic al Evului Mediu, sau în anumite cercuri de învățați iudei și cabaliști. Culianu ne spune că până și savanții Evului Mediu practicau un gen de hermeneutică ezoterică, întrucât unele cercetări de atunci, precum astrologia și alchimia, manticile și mnemotehnica, erau considerate științe în sensul cel mai riguros al cuvântului. Ele erau privite atunci cu toată seriozitatea, examinate în conceptele lor mari și în aplicațiile lor speciale. Prelungirea lor până astăzi este suficient de vizibilă, eu nu mă îndoiesc asupra acestui fapt. Socotesc, de altfel, că anumite forme simbolice, cum sunt magia și mistica, încă rămân importante pentru omul european. Există așadar genuri de experiență care trebuie numite astfel și care sunt prezente în continuare în spațiul vieții noastre. Or, cel mai adesea noi ne raportăm indiferenți la acestea sau le ignorăm, pentru că nu suntem capabili să le percepem sub toate formele lor – adesea deghizate în practicile și tehnicile socio-mentale de astăzi. Este o veche obișnuință a noastră să respingem acea experiență pe care nu suntem pregătiți să o percepem adecvat. Firească ar fi însă ca noi să luăm act de existența lor și să le recunoaștem ca atare, să vedem cum anume se insinuează în rândul marilor experiențe ale timpului.

Nu aș risca niciodată să spun că experiența mistică este secundă față de cea teoretică, sau că experiența tehnică este superioară celei alchimice. Căci fiecare își are justificarea ei și un timp al ei, încât sunt sigur că ele comunică în ascuns mult mai profund decât credem noi, într-o mai vastă configurație simbolică a epocii. Iar hermeneutica pe care o solicită și în al cărui mediu ele trăiesc apare mai curând asemeni unei fenomenologii decât în felul unei simple metode.

Dar este important acum să distingem între o hermeneutică a sensului, care a dominat lumea modernă până la Nietzsche sau Dilthey, și o hermeneutică a prealabilului, a condițiilor de posibilitate pentru ceea ce înseamnă sens sau non-sens. Or, tocmai aceasta din urmă pare să caracterizeze gândirea occidentală a secolului în care ne aflăm. Destul de mult, hermeneutica se realizează acum în felul unei explorări a acelor date văzute ca prealabile, adică a supozițiilor gândirii noastre. Problema care se pune este ce anume face cu putință, pentru fiecare dintre noi sau în relația cu celălalt, sensul și nonsensul, comunicarea și solitudinea noastră. Așadar, nu mai avem de a face cu o hermeneutică nemijlocită a

sensului. Or, această zonă a cercetării o cred într-un fel nelimitată. A distinge între filosofie și hermeneutică mi se pare acum absolut inutil sau riscant. De altfel, am constatat că mulți autori vorbesc despre «o filosofie hermeneutică a timpului nostru», cu o formulă puțin pleonastică, e adevărat. Sau despre o «hermeneutică filosofică». «Filosofia hermeneutică» sau «hermeneutica filosofică» anunță, până la urmă, același lucru. Gadamer, în primele pagini din lucrarea sa *Adevăr și metodă*, spune foarte clar că hermeneutica sa este în cele din urmă o filosofie. Exigența cu care vine este de natură pur filosofică – și el înțelege să facă hermeneutică exact în felul cum face filosofie.

Hermeneutică și recunoaștere a celuilalt

Nu este greu de văzut că printre motivele care au dus la o expansiune neobișnuită a hermeneuticii, începând cu epoca Reformei, se află întâlnirea cu străinul, apariția și recunoașterea celuilalt. De altfel, când Schleiermacher a vorbit despre posibilitatea unei hermeneutici generale, acum aproape două secole, el a conceput-o pe aceasta ca studiu al expresiilor a ceva străin. Acest *ceva străin* numește de fapt alteritatea în genere – cea care survine ca prezență a unui semen al nostru, a unei alte culturi sau chiar a unei alte istorii. Ca noi să ajungem la o bună formă de înțelegere, e necesar să explorăm cuvântul celuilalt, expresiile și reprezentările sale, credința și imaginile sale. Fără o bună raportare la celălalt nu avem nici o șansă de-a ne înțelege pe noi înșine și de-a înțelege ceea ce se întâmplă în istoria de care ținem deocamdată.

Orice demers cu caracter hermeneutic readuce în atenție situația celuilalt, raportul eu-celălalt pe care se constituie în definitiv această lume. Reiau ceea ce am spus cu alt prilej, anume că lumea este, într-o anumită privință, reprezentarea celuilalt³¹. Această din urmă expresie ne spune că lumea se face clipă de clipă în raportarea noastră esențială la celălalt, la altul din noi înșine sau la cel care ne este cu totul îndepărtat și străin. În ultimă instanță, ea se face în acel orizont pe care-l deschide însăși alteritatea absolută, survenirea ei ca atare. O hermeneutică în stare să eludeze figura celuilalt, prezența și însemnătatea sa pentru această lume de înțelesuri pe care o credem a noastră, o astfel de hermeneutică nu există. E firesc atunci ca orice irupție a gândirii hermeneutice să fie legată esențial de o nouă întâlnire cu celălalt, de o nouă formă în care survine recunoașterea celuilalt. Cum este știut, una din cele mai interesante situații hermeneutice este cea a circularității pe care o descrie însăși gândirea omului. A și fost numită, de altfel, cerc hermeneutic, și ne spune că percepția lumii de către om și înțelegerea de sine a omului se presupun reciproc. Această propoziție poate fi reluată și astfel: percepția de către mine a celuilalt și înțelegerea de mine însumi se presupun reciproc. A conștientiza ceea ce se întâmplă cu noi în raportarea decisivă la celălalt,

31. *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, Iași, 1994, îndeosebi pp. 5-22.

adică la un alt semen, la o altă cultură sau o altă istorie, acest lucru se numește hermeneutică. – Să o luăm ca pe o posibilă definiție a hermeneuticii, probabil cea mai simplă din câte există.

Când Gianni Vattimo interpretează starea actuală de lucruri în perspectiva unei «gândiri slabe», cred că el se referă și la acest nou mod de a înțelege hermeneutica. În fond, expresia lui Vattimo, anume *il pensiero debole* (care, tradusă literal, poate să însemne și «gândire slabă»), are totuși un înțeles pozitiv. Trebuie să spun că lucrurile erau deja pregătite până să apară textele sale importante. Căci mult mai devreme, Nietzsche a sesizat foarte bine această problemă, deși el este cumva anistoric la timpul său. Nietzsche constată că raportul nostru cu modernitatea ia adesea o formă partizană, conflictuală. Noi încercăm să dislocăm modernitatea plasându-ne într-o poziție de adversitate față de ea. Dar dacă noi ne raportăm la moderni într-o manieră adversativă, procedăm de fapt întocmai cum au procedat și ei. Ne comportăm atunci într-un totuși asemeni lor. Chestiunea care se pune este că ar trebui să ne raportăm la moderni altfel, cu o anumită detașare, cu suficientă libertate, relaxați. Nietzsche insistă foarte mult pe ideea acestei conștiințe relaxate, senine. În momentul în care gândirea se raportează într-o formă destinsă la ceva anume, înseamnă că ea nu este condiționată de acel ceva și că raportul ei cu acel lucru este mult mai firesc.

Apoi, o «gândire slabă» este o gândire care ia distanță de sentimentul funest al suficienței de sine. Ea nu se mai plasează în punctul de vedere al lui Dumnezeu spre a vorbi, simplu și impasibil, despre «principiu al existenței» și «temei originar», «sens al vieții» și «fundament al cunoașterii», «spirit absolut» și «rațiune a lumii». Dimpotrivă, ea știe că locul din care vorbește este cel al finitudinii sale, că situația ei rămâne esențial temporală și contingentă. Gianni Vattimo va ști să reia în întregime această argumentație în scrierile sale.

Eu cred că dacă am avea suficientă detașare în raportarea noastră la modernitate, ne-am putea socoti cât de cât liberi față de ceea ce numim rațiune modernă sau cultură modernă o omului european. Doar că în momentul de față nu ne aflăm în acest punct. Cum cele mai multe exegeze ale timpului nostru conservă încă o formă acut nervoasă și partizană, acest lucru dovedește că suntem încă dependenți de obiectul cercetării noastre, adică de modernitate. Alteritatea omului modern comportă pentru noi, în continuare, conotații negative, ca și alteritatea omului tradițional de altfel, sau ca și cea a omului exotic, asiatic ori sud-american. Încă nu suntem destinși sau liberi așa cum pretindem că suntem, nu am ajuns deocamdată în punctul deja pretins al raportării noastre la celălalt.

Pe de altă parte, dacă am resimți în acest timp o despărțire sigură de ceea ce a însemnat modernitatea omului european, atunci nu am face din această despărțire o problemă într-un fel stresantă. Ea nu ar dobândi pentru noi caracterul unei psihoze. Relația noastră cu spiritul modern nu s-ar transforma nici în isterie și nici în lamentație. Nu am ură ceea ce îi este propriu și, deopotrivă, nu am exalta una sau alta din înfățișările sale ascunse. Departele de toate acestea, l-am resimți retras firesc în economia

unei istorii ce solicită din partea noastră suficientă detașare. Dar nu se întâmplă astfel, deocamdată. Încă ne raportăm la modernitate asemeni lui Cain față de Abel, așa cum aflăm aceste două spectre în una din povestirile lui Borges³². Noi încă ilustrăm în continuare figura fratelui retardat și teribil, dorind în ascuns supunerea – dacă nu chiar moartea – celui cu care împarte simbolic încă destul de multe lucruri în această istorie.

Ideea de metagramă

Pentru noi, acum, autorii de felul lui Descartes sau Nietzsche au devenit într-adevăr niște cazuri. Nu există, din câte îmi dau seama, cercetare cât de cât pretențioasă în filosofia acestui secol care să nu se raporteze într-un fel sau altul la textele unor gânditori de felul celor amintiți. Deși uneori totul ia forma unui rechizitoriu foarte aspru, se poate spune că într-o anumită măsură filosofia timpului nostru este un dialog nervos și intermitent cu clasicii lumii moderne.

Ceea ce doresc să aduc în atenție acum nu este nici pe departe o altă imagine a lor sau o nouă exigență interpretativă în efortul, adesea inutil, ce ni-l solicită paginile lor. Intenția mea este de a limpezi ceva în legătură cu un fapt ce nu poate fi în nici un fel ocolit, anume recunoașterea diferenței ca atare a gândirii unui autor. Întrebarea ce mi-o pun este, așadar, cum anume recunoaștem noi distanța pe care un gânditor o ia față de cei la care suntem obligați să-l raportăm mereu. O astfel de întrebare pretinde, cum ușor sesizăm, un caracter mai curând hermeneutic decât ideografic.

Voi constata pentru început un fapt ce privește în chip nemijlocit modul nostru de a înțelege sau de a interpreta paginile de filosofie. Și anume, există în genere două limite între care putem situa textul unui autor atunci când avem în vedere diferența cu care el vine în istoria gândirii. Cele două limite se determină, până la urmă, ca două supoziții destul de mult frecventate în gândirea modernă europeană.

Una din ele ține, cred, de o anumită dispoziție sceptică a noastră. Putem oricând susține, de exemplu, că un anumit autor nu aduce aproape

32. Pentru că această povestire, intitulată *Legenda*, se rezolvă în numai vreo zece rânduri, o voi relua aici în întregime.

-Abel și Cain se întâlniră după moartea lui Abel. Mergeau amândoi prin deșert și se recunoscuseră de departe, căci amândoi erau foarte înalți. Frații se așezară pe pământ, făcură focul și mâncară. Tăceau, așa cum fac oamenii osteniți când se pogoară înserarea. Pe cer se arăta câte o stea, ce nu-și primise, încă, nume. La lumina flăcărilor, Cain văzu pe fruntea lui Abel semnul pietrei, scăpă din mână bucata de pâine pe care tocmai o ducea la gură și îl rugă să-i ierte fărâdelegea.

Abel răspuse:

– Dar oare tu m-ai omorât, sau eu te-am omorât pe tine? Nu mai țin bine minte; vezi, stăm alături ca odinioară.

– Acuma știu că m-ai iertat, în adevăr, spuse Cain, căci a uita înseamnă a ierta. Voi încerca să uit și eu.

Abel spuse încet:

– Așa este. Câtă vreme durează remușcarea, durează și vinovăția.

nimic nou în paginile sale, ci doar situează într-o ordine mai eficientă idei sau argumente prezente deja în scrierile filosofice de până la el. În felul acesta a fost perceput, de pildă, Plotin, prin raportare la tradiția platoniciană și deopotrivă la cea creștină. Sau, dintre moderni, Wolff, prin raportare la filosofia lui Leibniz. Dar nu a fost scutit de efectele acestui mod de a judeca lucrurile aproape nimeni dintre cei care s-au impus cu o doctrină sau cu o învățătură sistematică. Acesta este, de pildă, cazul lui Aristotel și nu mai puțin al Stoicilor, dintre cei vechi, iar dintre moderni, cazul lui Spinoza sau Leibniz. Cu privire la fiecare dintre ei s-a spus că nu a făcut decât să sistematizeze ideile unor precursori și să tragă în acest fel noi consecințe. Supoziția pusă acum la lucru poate fi formulată astfel: nu există idei în absolut noi, ci totul ține de o anumită filiație a ideilor și conceptelor noastre. Nu există ceva, oricât de absurd, care să nu fi fost spus de vreun filosof (*nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum*): de la Cicero (*De divinatione*, II. 58) la Montaigne (*Apologia*, II. 12) și Pascal (*Pensées* 507), și apoi la Wittgenstein, această spusă a tot revenit în atenția interpreților. Ne dăm seama că viciul ce atinge o astfel de supoziție este cel al regresiei la infinit a judecății exegetului. Interpretarea – în sensul, acum, de genealogie a ideilor – devine imposibilă întrucât gândirea noastră, regresând fără încetare, nu află un loc unde să se oprească. Ea se vede lipsită de orice reper sau criteriu, fiind în situația corăbierului ce nu știe dacă există într-adevăr vreun țărm apropiat spre care să se îndrepte.

Față de acest mod de a întâmpina textele clasice, există un altul perfect opus, care ne spune că autorul unei scrieri de filosofie – dacă își merită într-adevăr acest nume – anunță idei întru totul noi. Merită să fie luat în serios, din punct de vedere filosofic, doar cel care spune ceva într-adevăr nou, ceva ce-i aparține numai lui, fiind astfel apt să schimbe cu totul felul în care noi percepem situația omului și a lumii sale. Lucrurile sunt văzute acum ca și cum s-ar putea vorbi despre o producție tehnică de idei noi, idei singulare sau exotice, cu totul străine gândirii de până în acel moment. O astfel de industrie metafizică ar putea să pretindă analogia cu procesul divin de creație (*creatio ex nihilo*). Autorul, oricare ar fi acesta, Descartes sau Hume, pare să întretină un raport nemijlocit și esențial cu nimicul ca atare. El scoate din neant ceea ce alții nu au fost în stare, o învățătură sau o viziune absolut nouă, și duce astfel totul mult mai departe, în chip cumva nelimitat. Cu alte cuvinte, el pleacă în gândirea sa doar de la sine și află exclusiv în sine acele idei pe care timpul le așteaptă cu o justificată înfrigurare. De această dată, neajunsul de ordin hermeneutic îl aduce nu regresia *ad infinitum* a gândirii interpretului, ci obligația ei de a se fixa în intuiția pură și simplă a unui autor.

Hegel sesizase bine această din urmă dificultate, fiind știut că avea o adevărată oroare de ceea ce apare ca nemijlocit în absolut. El ne spune că nemijlocirea ca atare nu înseamnă decât cel mult intuiție și nicidecum concept. Însă conștiința omului vine adesea cu pretenția unei intuiții ce ar fi ea însăși gândire, adică a unei intuiții intelectuale. Conștiința

noastră pretinde atunci a intui însăși ființa lucrurilor și, deopotrivă, felul în care «gândirea unește cu sine ființa lucrurilor». Numai că totul recade iarăși în simplitatea inertă a lucrurilor și realul ajunge să fie văzut într-un mod ireal³³.

Nu cred că neajunsurile pe care le generează cele două supoziții pot fi eliminate urmând o imaginară cale de mijloc. În filosofie, de altfel, nu există cale de mijloc. Ce ar putea să sugereze acum o astfel de cale dacă într-adevăr ar exista? Cel mult că în ceea ce propune un autor unele idei îi aparțin, deși sunt atinse de elemente străine, iar altele nu-i aparțin, dar sunt regândite de el după puterea sa și după o măsură a timpului său. Numai că această ipoteză, frecvent pusă la lucru, nu dă nici o satisfacție interpretului, întrucât ea nu evită situațiile dificile deja amintite, nu elimină blocajul gândirii noastre în una din cele două soluții extreme. Dimpotrivă, adăpostește până la urmă locurile obscure și insolubile din ambele supoziții descrise mai sus.

Este necesar, din câte înțeleg acum, să luăm distanța cuvenită față de aceste ipoteze clasice de lucru. De aceea, voi presupune pentru început – nu fără un motiv serios – că toate ideile noastre există dintotdeauna. Ele sunt prezente, toate, cu fiecare interval de timp în parte și cu fiecare scenariu al gândirii. Firește că putem risca și alte reprezentări, însă eu mă voi opri doar la cea deja enunțată, anume că toate ideile pe care le asumăm sau care dau materia unei discuții filosofice există dintotdeauna.

Să observăm însă că nu despre idei propriu-zise și nici despre concepte clare și distincte este vorba în ceea ce urmărim acum. De altfel, termenul *idee* este cât se poate de vag, într-un tot ambiguu. De aceea prefer să vorbesc nu despre idei – filosofice sau de alt fel – ci mai curând despre supoziții ale gândirii. Doar cu privire la acestea se poate spune că sunt prezente continuu și dintotdeauna. De exemplu, supoziția lumii ca fabulă o poți recunoaște atât la vechii greci cât și la gânditorii creștini sau la cei moderni. Platon vorbește la un moment dat despre această lume ca fiind o poveste sau o alegorie (*mythos*). Scepticii au pus adesea în joc ideea lumii ca reprezentare (cf. *Schițe pyrrhoniene*, III. 136 sq.), la fel și Epictet mai târziu. Iar unii gânditori creștini, precum Augustin, înțeleg această lume ca fiind o lume de semne: spre a ști ceea ce într-adevăr este, ea urmează a fi citită în chip adecvat de noi. Maxim Mărturisitorul va spune că această lume este doar un efect și o imagine (*eikón*) a energiilor divine. Mult mai târziu, Descartes și contemporanii săi vor socoti că lumea în care ne situăm este într-adevăr o fabulă, o reprezentare a puterii divine sau a eului nostru, cu locuri obscure, măști, disimulări și convenții³⁴. Toți cei care, mai târziu, vorbesc despre această lume ca un fenomen (Kant) sau o reprezentare (Schopenhauer), o narațiune (Nietzsche) sau un joc de semne (Wittgenstein), nu sunt deloc străini de ideea modernă a fabulei.

33. *Fenomenologia Spiritului*, prefată; traducere de Virgil Bogdan, 1965, p. 17.

34. M-am referit la acest lucru în *Ipostaze ale raștunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, București, 1991, secțiunea «Mundus est fabula», pp. 29-95.

Așadar, supoziția lumii ca fabulă, reprezentare, este pe cât de veche pe atât de nouă. Doar că nu este vorba de una și aceeași idee, ar fi cu totul excesiv sau neconvigător să spui acest lucru. Poți vorbi însă, în cazul de față, de una și aceeași supoziție. Întrucât survine într-o formă nedeterminată și neexplicită, ea poate lua multiple înfățișări. Este în joc, de fapt, una și aceeași dispoziție a gândirii, de a acorda acestui fenomen pe care îl numim lume suficientă relativitate sau contingentă.

Nu este dificil de acceptat că tot ceea ce poate să apară într-o formă sensibilă și profund trăită, cum ar fi o imagine sau o anumită idee, un gând neașteptat al cuiva sau chiar un concept, nu are cum să fie preluat de altcineva. Nu ai cum să împrumuți sau să preiei ilicit, pentru uzul gândirii tale, ideea pe care a gândit-o în chip sensibil altcineva, o astfel de idee nu poate să-ți devină într-adevăr proprie. Dacă vei încerca totuși să preiei enunțul logic în care traducem un gând sau o imagine, îți dai imediat seama că îți lipsesc atunci forța lor ca argumente vii, credința ce le-a însoțit și intuiția de care își leagă proveniența lor, o anumită sensibilitate ce le-a făcut posibile și limbajul în care și-au găsit un loc asemeni celui natural. Toate acestea fiind absente, ideea preluată îți rămâne și ea străină, adică lipsită de viață sau de voință, inefficientă și cu totul spectrală.

Urmează din cele spuse că tot ce poate să treacă de la un autor la cei de după el nu sunt anumite idei sau concepte, credințe sau intuiții, ci doar eventuale supoziții. Fiecare dintre noi este deschis anumitor supoziții. Între ideile noastre și cele ale precursorilor mediază întotdeauna orizontul unor supoziții. Tocmai acestea trec de la un timp la altul și de la un autor la altul, deși regulile după care ele migrează nu ne sunt cunoscute.

Dar posibilitatea lor de a se deplasa în timp stă în dependență de cel puțin două date ale vieții noastre mentale. Una din aceste date o constituie configurația ca atare la care participă o anumită supoziție. Căci tot ceea ce numim supoziție face parte dintr-o structură mai vastă, dintr-o configurație. S-au folosit deja, în literatura filosofică a secolului, mai mulți termeni ce aproximează o astfel de configurație: mental colectiv (Jung) și matrice stilistică (Blaga), structură colectivă (Lévi-Strauss) și cadru mental (Eliade), epistemă (Foucault) și paradigmă (Kuhn), alternativă (Feyerabend) și sistem conceptual (Toulmin)³⁵. Unii din acești termeni – epistemă, de exemplu – privesc îndeosebi dimensiunea simbolică, discursivă, a unor date, semioza la care ele participă. Alții – cadru mental, orizont de așteptare sau orizont apercceptiv – privesc mai cu seamă dimensiunea mentală a unei configurații de semne. Cu fiecare din ei s-a încercat explicarea unor discontinuități de ordin cultural și teoretic, anumite diferențe sau mutații ce survin în istoria gândirii. Important este însă altceva, anume că în constituția lor vom recunoaște întotdeauna

35. Feyerabend procedează într-o manieră mult mai liberă, folosind atât conceptul de alternativă cât și cel de ideologie. În *Against Method* (1975), el va spune că orice teorie care se impune în fața celorlalte poate să ia forma unei ideologii. Mai târziu, în *Science in a Free Society* (1978), ca și în *Farewell to Reason* (1987), va vorbi de tradiție, acordând acestui din urmă termen un sens mult raționalizat.

anumite supoziii. Și fiecare din ele compune în cele din urmă o adevărată grilă hermeneutică (Ioan Petru Culianu), un ecran ce mijlocește uzajul unor idei și deopotrivă interpretarea lor.

Nu mai puțin, acceptarea unei supoziii într-un context cu totul nou este în funcție de dispoziția noastră mentală, subiectivă. În definitiv, fiecare dintre noi participă la două sau mai multe configurații simbolice. Cu privire la omul secolului XVI, de exemplu, s-a observat că el este dator atât unei paradigme tradiționale (magice îndeosebi) cât și alteia noi, tehnice, regăsită atunci mai cu seamă ca tehnică de manipulare fantasmatică a individului și masselor. Participând la prima dintre ele, omul aceluia timp apare ca personaj în scenariul renescentist; cu a doua însă, el se leagă de cercetările psihosociale și psihanalitice moderne. Rămâne emblematic în această privință cazul lui Bruno, exersând deopotrivă magia și științele; aproape de el se află Melanchton, magician și teolog, sau Ficino, invocând în egală măsură metafizica veche și magia³⁶. Figura omului rămâne perfect echivocă, și nu întâmplător, ci prin însăși disponibilitatea sa dublă – cel puțin dublă – sub aspect mental.

Așadar, supoziiile filosofice devin active doar în anumite configurații simbolice sau mentale. Voi numi aceste configurații *metagrame*, întrucât ele iau înfățișarea unor coduri inevitabile ale interpretării noastre. Ele ne întâmpină, în fond, asemeni unor gramatici ascunse, elementare. Dacă la un moment dat o idee pretinde elementul noutății, acest lucru devine posibil doar prin felul în care o supozitie este activă într-o anumită metagramă. De aceea cred că ideile nu pot fi niciodată preluate ca atare de la alții, ele nu pot fi confiscate în acea formă pe care au dobândit-o în mintea altora. Când o idee înseamnă într-adevăr ceva, este vorba sigur de o idee sensibilă, asumată subiectiv și investită cu o anumită credință sau forță de argumentare.

Ceea ce asigură comunicarea între un anumit timp al ideilor și altul diferit sunt tocmai supoziiile noastre. Doar acestea se deplasează neîncetat, migrează continuu de la un interval la altul. Însă nu este vorba niciodată de entități solitare, ci de configurații simbolice mult mai extinse și care devin active asemeni unor coduri sau metagrame.

Ce anume se întâmplă în spațiul nostru de gândire

Cred că la noi există o preferință evidentă pentru hermeneutica formelor simbolice. Formă simbolică – folosesc expresia după o scriere a lui Cassirer – este tot ceea ce poate să apară în felul unei vaste configurații de idei, imagini sau reprezentări simbolice, tot ce procură omului un mod esențial de a se înțelege pe sine. Este vorba de mit și religiozitate, arte și filosofie, științe, morală, tehnică etc., exact acestea reprezintă marile forme simbolice ale omului. Interesul pentru fenomenul simbolic

36. Cf. *Eros și magie în Renaștere. 1484*, ed. cit., mai ales II. 3 și III. 2.

a căpătat la noi o anumită extensiune și a trecut în planul din față abia după ce Vasile Pârvan aduce în atenția tinerei generații situația spirituală a timpului său³⁷. Autori precum Blaga și Nae Ionescu (în unele prelegeri ținute la București în preajma lui 1930), apoi Eliade și Vulcănescu, Băncilă și Noica, iar mai târziu, Al-George și Culianu, toți aceștia au marcat într-un mod distinct cercetarea actuală a formelor simbolice.

Aș constata iarăși, ca o dominantă a studiilor hermeneutice de la noi, nevoia de a descifra diferența sau mărcile unor zone deosebite de spiritualitate. A căuta să vezi care sunt semnele importante pentru un anumit cuprins al vieții spirituale, fie că este vorba de cel răsăritean sau de cel occidental, patristic sau dimpotrivă modern, acest lucru importă aici mai mult decât în alte părți. Poate că aplecarea către specificul unor zone de spiritualitate înseamnă – pentru cei care o fac – și o șansă de a scoate din umbra istoriei spațiul de care se simt ei legați. O dată ce consideri că orice cultură merită să fie explorată cu atenție, că ea justifică exercițiul nostru hermeneutic prin alternativa propusă sau prin simbolismul ei, anunți deja că spațiul istoric de care ții trebuie privit și el cu toată seriozitatea.

Pentru intervalul postbelic, l-aș aminti înainte de toate pe Constantin Noica, un excelent interpret, mare parte a operei sale fiind o operă de hermeneutică, așa cum singur a recunoscut în câteva discuții pe care le-a avut cu cei din apropierea sa. Aproape toate scrierile sale din deceniul 8 (și anume, *Rostirea filosofică românească* /1970/, *Creație și frumos în rostirea românească* /1973/, *Sentimentul românesc al ființei* /1978/, dar și *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești* /1975/ sau *Despărțirea de Goethe* /1976/) ilustrează acest efort imens al gânditorului. Ele ar putea fi revăzute acum ca exerciții de hermeneutică, în sensul vechi al termenului, acela de a «descoperi gândurile ce sunt întruchipate în cuvinte» (Alexandru Surdu). Tematizarea severă a unor concepte și figuri hermeneutice o va realiza Noica în alte scrieri ale sale, precum *Devenirea întru ființă* (1981, partea întâi, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), sau *Modelul cultural european* (1993, apărută inițial în limba germană, 1988, sub titlul *De dignitate Europae*). Comentariile subtile și erudite la Platon și Aristotel, Descartes, Leibniz și Kant, Hegel și Heidegger, sau acele «simple introduceri la bunătatea timpului nostru» (reeditate împreună în 1992), dar și *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou* (1940), sau *Două introduceri și o trecere spre idealism* (1943), până la textele sale târzii, precum *Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), pot fi înțelese acum ca secvențe dintr-o *magna opera hermeneutică*. În una din cărțile sale târzii, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica va căuta să explicitizeze hermeneutica pe care el însuși a practicat-o.

Aș dori apoi să-i amintesc pe Sergiu Al-George și Alexandru Paleologu, cu contribuții importante în interpretarea faptului de cultură, sau pe acei

37. A se vedea Mircea Eliade, *Un cuvânt al editorului*, postfață la Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, București, 1937.

autori care ne sunt mai bine cunoscuți, precum Adrian Marino și Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu și Victor Ieronim Stoichiță, Andrei Cornea, Cornel Mihai Ionescu și alții. Așadar, aceste două direcții le cred mai bine acoperite în spațiul cultural românesc: hermeneutica formelor simbolice și hermeneutica faptului istoric sau a celui de spiritualitate.

Din câte înțeleg, Ioan Petru Culianu a reușit să ducă mult mai departe cercetările lui Eliade asupra spiritualității și formelor noastre mentale. El regăsește la un alt nivel dimensiunea simbolică și cea imaginară ale istoriei pe care o traversăm, afirmându-le cu o forță de-a dreptul neobișnuită. Mai mult încă, a căutat să privească mediile simbolice – așa cum sunt magia și erosul – și ca ideologii sau chiar ca tehnici ale puterii, strategii encraticе. În același timp, Culianu radicalizează, sub aspect metodologic, paradigma postbelică de cunoaștere. El tinde a se situa în acel punct în care hermeneutica și epistemologia, morfologia sacrului și cea a puterii se intersectează intim și definitiv³⁸. În această privință, Culianu descoperă forme noi de înțelegere a fenomenului simbolic, ceea ce mă face să cred că scrierile sale vor constitui, pentru timpul care urmează, un reper sigur inevitabil.

Nu aș putea să remarc, la noi, sub aspect hermeneutic, cercetări cu un caracter teoretic mai amplu, care să importe așadar la un alt nivel al discuțiilor actuale. Este ceea ce urmează a încuraja în mediul nostru de gândire, și anume trecerea de la o hermeneutică practică, în act sau aplicată, la o tematizare mai austeră și mai riguroasă a interpretării. Inițierea unor prelegeri de hermeneutică (filosofică, teologică și literară) la cele trei universități cu tradiție de la noi, poate fi socotit un pas în acest sens. Un alt pas în recuperarea hermeneuticii ca teorie sistematică l-ar putea constitui, din câte îmi dau seama, activitatea unor grupuri sau cercuri de specialitate, a unor reviste, traducerea unor antologii și a unor scrieri fundamentale în domeniu. Probabil că o nouă generație de interpreți va reuși să dubleze practica hermeneutică, interpretativă, cu înțelegerea conceptuală a șanselor și a limitelor sale.

38. Cf. în acest sens Sorin Antohi, *Imaginarul Renașterii și originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu*, postfată la Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, ed. cit., pp. 435-450.

SITUAȚII DE LIMITĂ ALE INTERPRETĂRII

Psihoza denunțării spiritului modern

Timpul în care ne situăm, numit adesea postmodern, pune aproape constant în discuție posibilitatea ca atare a interpretării. Reluând – cu o bucurie de-a dreptul suspectă – sentințele lui Nietzsche privind condiția crepusculară a modernității, câțiva exegeți merg mai departe și anunță sfârșitul inevitabil al posibilității oricărei interpretări. Este ceea ce întâlnești ușor îndeosebi în mediul gândirii franceze, la autori ca Jean-François Lyotard.

Ce anume se întâmplă, de fapt, în această privință? Analistul constată că noi, astăzi, recunoaștem cu tot mai multă dificultate prezența ca atare a sensului. Fie că este vorba de fenomenul comunicării sau de fapta omenească, de formele conviețuirii noastre sau de relația cu celălalt, sensul întârzie să mai survină. El nu mai deține acum suficientă claritate sau consistență, o justificare istorică sau metafizică a sa, nu mai deține nimic din acele însemne pe care atâta le-au glorificat autorii moderni. O dată cu intrarea în eclipsă a sensului s-a trecut, aproape firesc, la chestionarea gravă a tot ce caută să se impună ca rațiune – sau rațiune de ființă – a celor existente. Navigând între înțelesul său de logică esențială a lucrurilor și cel de abis, rațiunea numește acum unul din locurile cele mai obscure și mai vane ale discursului modern.

Ideea facticității sensului traduce, în fond, sentimentul absenței unei instanțe ultime, a unei rațiuni care să poată justifica atât prezența legii cât și «puterea imensă a negativului» (Hegel), atât actul liber cât și formele omenești de servitute.

Cu acest sentiment se aduc tot mai mult în față acele situații ce vorbesc până la urmă de inutilitatea unei hermeneutici a sensului. Ele induc permanent gândul că omul de acum se desparte de timpul modern și se deplasează inevitabil către ceea ce cu greu mai poate fi numit istorie. Omul se situează mai degrabă într-un timp al perfecte indeterminate, când lucrurile existente se consumă în doar regimul imanenței lor (Ihab Hassan). Sensul și finalitatea devin străine acestei durate, ele nu mai privesc acum istoria noastră, cu atât mai puțin fenomenul social. Totul capătă un caracter spectacular, luând forma unui spectacol grav și nelimitat, cu reînnoirea datelor sale tehnice și cu generalizarea secretului și a falsului (Guy Debord). În acest prezent continuu, totul este supus efectelor de simulare și de seducție (Jean Baudrillard). Se petrece atunci o formă mai puțin cunoscută de «sfârșit al socialului» (Marco Tarchi), sfârșit care se însoțește cu o acută criză a comunității și a omului în genere.

Ultima sintagmă pusă în joc, anume -sfârșit al socialului-, pare să încheie ceea ce a devenit o adevărată psihoză în literatura filosofică a ultimului secol. Este vorba despre consemnarea – cu o pasiune aproape perversă – a morții celor esențiale, ultime. După moartea înfricoșătoare a lui Dumnezeu (Nietzsche), a urmat moartea sau ocultarea ființei (Heidegger), apoi moartea omului (Foucault) și a subiectului conștient (Lacan), degradarea completă a simbolurilor (Eliade), sfârșitul oricărui logos (Derrida) și al vieții în spirit (Noica), sfârșitul cunoașterii metodice (Feyerabend) și a limbajului de primă instanță (Hotois), sfârșitul istoriei (Fukuyama) și al modernității (Vattimo), sfârșitul marilor povestiri de legitimare (Lyotard) și al tuturor doctrinelor care și-au asumat altădată o intenție metafizică. Cu aceasta, ideea însăși de sfârșit sau de moarte pare să-și fi pierdut orice sens, tinând în cele din urmă de un joc perfect gratuit al limbajului.

Înainte de a vedea dacă ideea interpretării își mai află vreo justificare în discursul timpului, voi face doar câteva constatări.

De la bun început se face simțită o situație cumva paradoxală, anume că abia eliberarea gândirii de sfera sensului unic, evident și dominator, duce la o mare explozie hermeneutică. Faptul acesta a fost deja luat în seamă de exegeți ca Gilbert Hottois³⁹ și Gianni Vattimo⁴⁰. Expansiunea actuală a hermeneuticii este adesea comparată cu ceea ce s-a întâmplat în intervalul patristic sau, mai târziu, în cel romantic din spațiul protestant. Cu fiecare din acestea s-a ivit un tip nou de conștiință istorică și religioasă, dar și o nouă hermeneutică⁴¹. Avea să se înțeleagă astfel că hermeneutica nu a fost niciodată doar o explicitare a sensului, fie acesta și unul evident sau dominator. Cu atât mai puțin ea poate fi confiscată de doctrina modernă a unei rațiuni universale: cum vom vedea, o astfel de doctrină face inutilă, până la urmă, orice interpretare.

Se manifestă acum, mai mult decât altădată, o anumită revoltă față de excesul de sens istoric atribuit existenței noastre sau vieții în spațiul european. Omul modern provoacă în continuare cu acest exces al său, cu obsesia raționalității unei lumi pe care doar el singur pare să o locuiască. Este ceea ce motivează o lectură negativă, de continuă suspectare limbajului filosofic modern. Se descoperă astfel mecanica identitară a Rațiunii, indiferența absolută pe care ea o impune, forța de a transforma totul în obiect sau în unealtă, violența pe care o generează, discursul terorii și al excluziunii în care se retrace, o metafizică a voinței de voință pe care omul modern o exaltă. Toate acestea vor fi denunțate, mai târziu, într-un mod aproape coleric, lipsit de orice măsură. Violenței camuflate în metafizica modernă îi răspunde gestul fovist al interpretului de mai târziu.

Cât privește raportul nostru cu tot ce înseamnă modernitate, acesta păstrează încă un aspect destul de ciudat. Dacă într-adevăr ne îndepărtăm

39. *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Université de Bruxelles, 1979; *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris, J. Vrin, 1981.

40. *Sfârșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura postmodernă* (1985), traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Pontica, 1993, îndeosebi pp. 111 sq.

41. Cf. André Laks & Ada Neschke (éds.), *La naissance du paradigme hermeneutique*, Presses Universitaires de Lille, 1990, pp. 121-181.

de paradigma istorică modernă, deplasându-ne către un alt cerc al timpului sau către un alt eon, faptul rămâne în mare măsură incomprehensibil. Numai o conștiință de tip modern și-ar asuma un răspuns clar și distinct, ceea ce presupune însă regresivitatea într-o doctrină de felul celei a lui Leibniz. Evitând însă utopia modernă, înțelegi ușor că nu se poate ieși din prezent pentru a vorbi deplin despre timpul prezent și nu se poate gândi viitorul decât prin analogie cu trecutul, adică așezându-l parțial sub semnul anteriorității (J.-Fr. Lyotard). Acest lucru nu împiedică însă pe nimeni să constate una sau alta din diferențele timpului prezent, chiar un anumit scandal al său.

Să observăm bine acest lucru, anume că punerea în discuție a interpretării – sau chiar suspendarea ei – nu caracterizează doar gândirea omului de acum. Cel care trăiește cu sentimentul că se desparte de modernitate nu este cu nimic mai scandalos decât, să spunem, omul sfârșitului de imperiu roman. Situații similare pot fi întâlnite și în alte intervaluri istorice, deși s-au aflat sub motivații cu totul diferite, sub un alt gen de legitimare a discursului.

Pentru a putea descrie astfel de situații, punându-le mereu în analogie cu ceea ce se petrece acum, voi lua în seamă tocmai forma distinctă de legitimare a discursului. Adică voi avea în vedere modul diferit în care discursul – eventual cel ce ajunge să domine – se justifică pentru anumite intervaluri istorice.

O limită absolută a interpretării noastre

Cei care, în intervalul elenistic și chiar mai târziu, căutau să realizeze o adevărată înțelegere, acordau un sens slab ori secund interpretării ca atare. De fapt, ei deosebeau cu grijă între actul comun de a interpreta ceva (un text, un simbol sau o faptă istorică) și explicitarea de sine a unei instanțe cum este Logos-ul însuși. Distingeau, așadar, între *interpretatio* și *hermeneia*. Abia aceasta din urmă este văzută ca o adevărată înțelegere a celor esențiale. La limită, ea numește exprimarea de sine a Logos-ului, manifestarea sa în afară sau în zona celor vizibile, expunerea de sine sau prezența sa în elementul timpului.

Adevăratul hermeneut caută acum să recunoască și să urmeze acest model de limită, explicitarea de sine a Logos-ului. Altfel spus, el trebuie să anunțe cuvântul care se descoperă singur în chiar plenitudinea sa, adică tocmai Cuvântul, așa cum el numește însuși adevărul acestei lumi (Ioan 1. 14). Hermeneutul devine atunci un purtător de cuvânt, un martor al celor mai presus decât noi. El nu interpretează pur și simplu acest adevăr, nu procedează așa cum obișnuim noi când avem în față o pagină literară sau filosofică. Nu caută să intuiească singur mai multe sensuri posibile și să opteze, în funcție de gândirea și sensibilitatea sa, pentru unul singur dintre ele. Ci va recunoaște puterea ca atare a unui sens inițial, prim, o dată cu modul nesubiectiv și netemporal în care acesta se descoperă singur pe sine.

Nu este vorba de un refuz sistematic și prejudecat al interpretării, ci de o anumită opțiune cu privire la situația omului și la posibilitatea lui de a se salva. Totul se leagă de felul în care a fost înțeles Logos-ul într-o vreme când învățătura neotestamentară se întâlnește cu filosofia greacă, platoniciană în speță.

Acceptându-se înțelesul testamentar al revelației, ca prezență a Divinității în lume sau ca descoperire de sine a Adevărului, se va putea spune că Logos-ul nu este regăsit decât în măsura în care se face el însuși prezent. El nu este descoperit, ci se descoperă în absolut pe sine, nu este mijlocit, ci se mijlocește singur pe sine, nu este interpretat, ci se face singur prezent și înțeles. De unde, o relație mai aparte a omului cu adevărul sau cuvântul inițial: nu *interpretatio*, ci mai curând *hermenia*.

Este ceea ce aflăm într-un interval ce leagă filosofia alexandrină cu cea a învățaților creștini din secolele IV și V. Philon, de exemplu, în *Despre viața contemplativă*, va spune că divinitatea a conflat omului trei facultăți esențiale: intelectul (cu gândurile sale), sensibilitatea (cu imaginile sale) și limbajul (cu înțelesurile sale, *hermeneiai*). În om devin active două limbaje (*logoi*), unul mental, ascuns, și un altul proferat de acesta. Limbajul din urmă, exact cel pe care-l auzim noi, reprezintă un *hermeneus* al celui alt, așa cum textul biblic este un *hermeneus* față de ființa ascunsă a lui Dumnezeu. Mai târziu, Maxim din Tyr, un neoplatonic din secolul II, scrie că „în chestiunile de care omul cu slăbiciunile sale nu dă în mod clar seama, mitul este un *hermeneus* mai convenabil- (*Philosophoumena*). Sesizăm ușor că termenul *hermeneus* nu mai poate fi luat cu înțelesul de interpret sau de exeget al unor situații ce privesc natura divină. Când Grigorie din Nyssa comentează *Cântarea Cântărilor* și Ioan 4.32, el va spune că însuși Hristos clarifică (*hermeneueti*) discipolilor săi ceea ce lor le-a rămas la un moment dat obscur. Nu cineva anume dintre oameni explică celorlalți cuvântul divin, ci acesta singur se descoperă pe sine.

Mai târziu, cele două înțelesuri – *interpretatio* și *hermenia* – se contaminatează reciproc. Această situație o aflăm, de exemplu, la Eusebiu din Cesareea când afirmă că după clarificarea (*hermenia*) pe care o scriere o face textului sacru, ne dăm seama dacă ea este într-adevăr ortodoxă sau nu. Proclus, în comentariile la *Republica* lui Platon, iar mai târziu Maxim Mărturisitorul, în *Ambigua*, ilustrează tocmai această din urmă situație.

Așadar, în mediul neoplatonic și apoi în gândirea patristică, îndeosebi răsăriteană, s-a înțeles că sensul adevărat al cuvântului nu este descoperit de om prin doar efortul minții sale. Dimpotrivă, el se descoperă singur pe sine în chiar faptul că se face prezent în lume – și acest act deține un caracter inaugural, fondator. Justificarea înțelegerii noastre o realizează acum însăși prezența în lume a lui Hristos. Misterul întrupării, cu dubla natură a Mijlocitorului, vine să legitimeze orice sens și orice formă de înțelegere justă a lucrurilor.

Se poate spune în acest caz că eul discursiv, așa cum se anunță prin cuvântul revelat, transcende oricare alt eu. El survine ca izvor și nu mai puțin ca limită a oricărui discurs. Și va numi, de această dată, o instanță

absolută și deopotrivă personală, cu acest paradox total pe care-l apără scrierile Sfinților Părinți. Față de această instanță, eul temporal și interpretarea care-i corespunde trec într-un alt plan, minat în ascuns de însăși negativitatea timpului.

Replica hegeliană, speculativă

O situație analogă aflăm în tradiția speculativă a gândirii europene de mai târziu. De la Jacob Böhme la Hegel, cel din scrierile timpurii, eul discursiv tinde să devină un eu absolut, se anunță în ultimă instanță ca fiind absolutul însuși. Ecouri importante ale acestei tradiții sunt de întâlnit la Heidegger sau la cei care, asemeni lui Berdiaev, se apropie destul de mult de gândirea religioasă.

Eul discursiv se înfățișează acum în chiar procesiunea sa nelimitată, așa cum se determină sau cum devine el însuși, și doar în acest fel se realizează interpretarea sa de sine. De unde, secundaritatea tuturor celorlalte interpretări posibile, așa cum sunt ele propuse de un anumit om sau chiar de o tradiție a lecturii. Toate acestea devin ineficiente la nivelul conceptului sau al ideii. Pentru Hegel, eul absolut preia singur în propria sa mișcare orice diferență dată și astfel o transcende în chiar cuprinsul său. Întrucât rezolvă în sine opozițiile de felul subiectiv/obiectiv, rațional/irațional, sensibil/inteligibil, el se descoperă de această dată ca eu impersonal. Adevăratul său nume este cel de spirit, iar forma sa proprie este cea a sistemului. Tocmai acest lucru îl aflăm în Prefața la *Fenomenologia Spiritului*. «Că adevărul este real numai ca sistem, că adică substanța este prin esență subiect, acest lucru este exprimat în reprezentarea care prezintă absolutul ca *spirit*, conceptul cel mai sublim și care aparține timpului mai nou și religiei sale». Pentru a se înțelege pe sine, adică pentru a se cunoaște în absolut pe sine, spiritul dezvoltă în mișcarea sa conceptul ca atare, fiind în definitiv el însuși acest concept.

Cu această nouă paradigmă a discursului, sensul se face în mișcarea fără de sfârșit a ceea ce s-a numit rațiune pozitivă sau spirit. Or, la Hegel, «spiritul care se cunoaște pe sine ca spirit» justifică în egală măsură conceptul, sistemul acestuia și forma speculativă a gândirii. Filosofia nu este și nu poate fi o simplă interpretare a cuiva anume, ea nu înseamnă mijlocire a unui anumit înțeles ce ar fi deja dat. Ea nu înseamnă nici edificare, adică un act prin care s-ar încerca vindecarea omului sau consolarea sa pentru lungul șir de suferințe ale timpului. Dimpotrivă, ea numește acum dezvoltarea ca atare a conceptului, «mijlocirea în el însuși a devenirii sale ca altul», «esența care se împlinește prin însăși dezvoltarea sa», adică trecerea substanței în subiect, cum spune Hegel. Ceea ce se descoperă în concept este absolutul însuși; acesta este însuși adevărul, iar «adevărul este devenirea lui însuși». Absolutul se explicitează singur pe sine, el se cunoaște și se determină ca viață a spiritului sau ca act cu desăvârșire liber. «Viața lui Dumnezeu și cunoașterea divină pot fi

într-adevăr exprimate ca un joc al iubirii cu ea însăși.⁴² Așadar, cât rămâne un simplu act al gândirii omenesti, interpretarea stă sub semnul finitudinii. Ca diferență pe care spiritul o produce în cunoașterea sa de sine, ea urmează a fi inevitabil negată, adică depășită și numai în acest fel salvată.

Mai este oare posibilă în cazul lui Hegel, interpretarea simplă a unei idei, ceea ce în latină s-a numit *interpretatio*? Greu de spus, deoarece totul se consumă acolo în mișcarea conceptului sau în cunoașterea de sine a spiritului. Tocmai acesta din urmă, ca instanță absolută și impersonală, realizează propria sa interpretare, dar o realizează numai ca explicitare de sine, ca dezvoltare de sine nelimitată.

Un lucru pare să fie deocamdată cert, anume că discursul lui Hegel nu mai poate fi preluat în cel al interpretului, el nu poate fi tradus ori povestit. Nu poate fi trecut în discursul de tip epic sau *dicitur*. Dimpotrivă, el își conservă un înțeles într-adevăr *speculativ*, ca «punere de sine a spiritului» sau «mijlocire în el însuși a devenirii sale ca altul». Constatăm acum că nu mai este în joc un înțeles subiectiv, simplu omenesc sau comun al interpretării. Acest din urmă înțeles nu mai înseamnă de fapt nimic. Iar gândirea este obligată să se apropie de acea situație definitiv paradoxală pe care Hegel însuși o enunță, anume că o scriere ca *Fenomenologia Spiritului* nu poate fi înțeleasă decât eventual de autorul ei și de bunul Dumnezeu.

Exact din acest motiv este necesară o bună înțelegere a supozițiilor hegeliene. În metafizica sa, spiritul se cunoaște el însuși pe sine, încât cunoașterea este a spiritului și nicidecum a unui subiect oarecare. Dimpotrivă, conceptul nu mai înseamnă acum un termen logic, ci o unitate vie, existențială, iar discursul conceptual caută să depășească atât situarea practică, morală a omului, cât și pe cea mistică.

Interzicerea interpretării prin decret imperial

Interdictul ideologic al interpretării își află o perfectă ilustrare chiar în spațiul european, mai precis în tradiția juridico-religioasă a Imperiului roman de Răsărit.

Iustinian I, imperator între anii 527-565, socotit cel din urmă împărat roman și cel dintâi împărat bizantin, a conferit multă stabilitate structurilor juridice și politice de atunci. Cum scrie istoricul Agathias, «a fost primul dintre împărații bizantini care s-a dovedit, în vorbe și în fapte, stăpânul absolut al romanilor». Folosește limba latină în administrație și în instituțiile publice, se declară șef suprem al armatelor imperiale și legea înrupată a timpului său, impune dominația bizantină în Apus, adică în ținuturile italice și iberice, ca să reconstituie aproape în întregime Imperiul roman de altădată.

42. *Fenomenologia Spiritului* (1806), traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, p. 17.

În Prefața la *Constitutio Deo auctore* se va spune că imperatorul, reprezentant al puterii divine pe pământ, este legea vie a timpului și, cu aceasta, singurul care poate să o schimbe și să o interpreteze în chip just. Într-adevăr, Iustinian I înțelege un lucru care nu a scăpat învățaților creștini de atunci, anume că singurul interpret desăvârșit al unui fapt simbolic este tocmai cel care instituie faptul respectiv. Așa cum singurul interpret al Cărții este cel care o revelează, la fel și în legătură cu legile timpului, interpretul lor nu poate fi decât cel care le instituie. Oricare altul urmează atunci să-și cenzureze pornirea de a interpreta pe cont propriu și de a propune înțelesuri după puterile minții lor. Cel care nu-și reprimă singur această pornire, văzută ca un alt *libido* alături de cel al puterii și de cel sexual, are de suportat măsurile pe care le atrage încălcarea interdicției în vigoare. Este ceea ce va hotărâ însuși Iustinian, această instituție vie, supremă, a unui imperiu istoric refăcut.

La 7 aprilie 529, o comisie formată din 10 juriști recunoscuți la vremea respectivă publică acel *Codex Iustinianus*, iar mai târziu *Digestele* (Pandectele), o culegere de fragmente din scrierile unor jurisconșulți romani. Dar lucrul cel mai important sub aspect hermeneutic este altul, anume că prin *Constitutio Deo auctore* se interzice absolut orice comentariu asupra enunțurilor din *Digeste*. Interdicția este formulată chiar de Iustinian, cel care avea să dea numele vestitului codex.

Nimănui, așadar, nu-i era îngăduit să interpreteze propozițiile din acel *Corpus juris civilis* pe care se va sprijini întreaga viață politică a imperiului. În prefața la *Codex*, Iustinian va spune că armata și legea, care i-au situat altădată pe romani în fruntea celorlalte popoare, îi vor menține acolo, cu ajutorul Celui de Sus, în veci. Cum știm, nu s-a întâmplat chiar în felul acesta: între cele două dispoziții deja invocate – de supunere totală în fața legii și de interpretare liberă – raportul nu a rămas cel pe care l-a dorit Iustinian. Dispoziția liberă pentru interpretare va reizbucni periodic în istorie, încât conflictul ei cu instituțiile puterii nu este încheiat nici astăzi. Ideologia care a generat, chiar o dată cu impunerea noii ordini bizantine, suspectarea și interzicerea hermeneuticii va lua în timp forme aparent mai subtile sau mai ascunse.

Interpretarea liberă a propozițiilor din textele juridice – și nu numai – ajunge astfel să fie sancționată prin lege. Iar justificarea acestei interdicții este cât se poate de simplă: «datorită părerilor opuse ale interpreților, aproape întregul drept și-a pierdut – în anii de până acum – înțelesul său». Textele nu puteau fi decât cel mult rezumate și eventual grupate după conținutul lor, sau traduse din și în limba greacă. Interdicția s-a extins și cu privire la alte experiențe sau categorii de texte, ea vizând până la urmă interpretarea în genere. Să fie oare o simplă întâmplare faptul că împăratul Iustinian I, în același an 529, a decretat închiderea ultimelor școli de filosofie din Atena? Legile sale au fost respectate integral cât timp a trăit el și doar parțial încă vreo două secole după aceea. De luat în seamă ar fi însă și faptul că istoricii interesați de epoca lui Iustinian constată o anumită eficiență a puterii și a deciziilor împăratului: impunerea ordinii într-un vast imperiu, restrângerea unor

conduite -negative- ale supușilor, extinderea formelor administrative de comunicare și diminuarea sensibilă a situațiilor de tip babilonic.

Discursul dominant al unui astfel de timp este cel al puterii politice, iar aceasta, deși temporală, tinde să devină absolută. Voința care impune un astfel de discurs se vede acum singura interpretă legitimă a lui, ea singură fiind cea care-l instituie și care-i mijlocește prezența față de oricare altul. Justificarea acestei voințe se face în ideea de supleanță divină: Iustinian amintește mereu în textele timpului că el este supusul lui Dumnezeu, vehiculul acestuia, vocea lui în imperiu, că este *pius*, cel pios, plin de clemență și de smerenie. Nu este vorba de o simplă și convențională declarație sau de o mască obișnuită a puterii, ci de un fapt care explică revendicarea elementului sacru în chiar discursul ideologic al timpului. Acest discurs, produs acum în lumea creștină, s-a voit centrat pe valori ca *honestum* (cuviniță) și *humanitas* (grija pentru aproapele), *probum* (cinste), *benignitas* (milă) și *pudicitia* (castitate, pudoare). Dar toate acestea sunt înțelese în ideea de ordine imperială nelimitată: cuviincios, de exemplu, este cel care se supune întru totul legii și ascultă necondiționat de legiuitorul timpului său.

Cenzura hermeneutică provine acum din însăși dublarea rațiunii politice, de stat, cu autoritatea cuvântului divin. Omului i se cere să recunoască în chiar deciziile stăpânului său prezența unei instanțe mai înalte sau divine. El trebuie să înțeleagă și să accepte astfel forma ei nouă de supleanță în spațiul conviețuirii umane.

Deși cuprins de mania puterii totale, imperatorul găsește până la urmă, într-o formă publică și pragmatică, tocmai ceea ce Sfântul Grigorie din Nazianz caută să alunge de la sine ca pe un mare păcat. «Rog pe bunul Dumnezeu în fiecare zi să aibă milă de mine și să nu-mi arunce pe cap, pe inimă sau pe umeri păcatul cel mai greu de dus în lumea aceasta, păcatul de a avea păreri personale»; în felul acesta este formulată o rugă a învățatului capadocian. Numai că în vreme ce smeritul scriitor din Nazianz caută el însuși să evite păcatul interpretării, Iustinian are grijă să impună prin decret și pentru toți ceilalți – mai puțin pentru sine – această formă neobișnuită de pietate.

Cel care întreabă nu crede

Trecerea în secundaritate a interpretării pe care omul o realizează devine evidentă, mai mult decât am putea crede, în tradiția gândirii islamice. Nu voi aminti în acest sens decât două fapte simbolice care trădează, cred, un anumit specific al Islamului.

Înainte de toate, nu mai aflăm în Islam însemnătatea specială a mijlocirii și a Mijlocitorului, a descoperirii de sine. Mai importantă – sau cel puțin la fel de importantă – poate deveni însăși ocultarea de sine și, cu aceasta, ocultarea sensului prim al celor existente. Este ceea ce se întâmplă prin chiar jocul dual al divinității, cu echivocul absolut al prezenței sale. Misterul întrupării se estompează acum mai mult decât în

oricare alt scenariu al revelației⁴³. Apoi, se insistă atât de mult pe înțelesul Dumnezeuului *unic*, încât unicitatea sa apare adesea ca pură singularitate. Dumnezeu este unic în absolut și în toate privințele, ceea ce face ca el să ne apară nouă destul de straniu. Va fi anunțat, în toată strălucirea și desăvârșirea sa, de un singur profet, cu o singură revelație, iar aceasta se realizează în întregime o singură dată. Tradiția sacră (*Sunnāb*) nu privește decât faptele și cuvintele singurului profet al desăvârșirii divine, încât teologia ortodoxă a Islamului, anume *Kalām*, interzice tot ceea ce înseamnă întrebare și dispută, analogie și confruntare, comparație sau interpretare personală din partea cuiva. Cel care interpretează, dispută, întreabă sau compară, acela nu a înțeles. Cum spune un verset din Coran, cel care întreabă nu crede. El nu poate fi numit cu adevărat supus ori credincios al lui Dumnezeu. Slujitorul care știe să se adâncească în credința sa repetă singur cuvântul revelat și-l urmează în literă ca în absolutul său.

Hermeneutica pe care o solicită în timp învățătura coranică nu înseamnă nicidecum interpretare, sau determinare a unor sensuri și comunicare a lor către ceilalți. De altfel, canoanele hermeneuticii coranice diferă cu totul de cele care s-au delimitat în cultura latină⁴⁴. Nu se caută intrarea într-o limbă ecumenică, sub exigența acelei *characteristica universalis* pe care o exaltă gânditorii moderni ai Occidentului⁴⁵. Dimpotrivă, înțelegerea versetului coranic presupune un gen de regresie în spațiul limbii arabe, spre a se ajunge la idiomul vorbit în timpul Profetului și la o bună familiaritate cu materia istorică din anii revelației. De aceea s-a spus că vechiul comentariu islamic apare ca un fel de construcție factitivă având la bază Coranul, mai degrabă decât un studiu critic, el are drept scop cercetarea sensului adevărat și original al Cărții; este mai mult o aplicare a Coranului decât o explicare⁴⁶. S-a deosebit astfel între *tafsir*, adică recunoașterea revelației în litera ei, și *tawil*, ca tehnică a explicării sau a interpretării prin revenire la înțelesul original al unui verset. Dar întotdeauna s-a considerat că numai Cartea ca atare deține o bună claritate. Orice interpretare se îndepărtează de această claritate, uneori atât de mult încât ajunge să contrazică sau să oculteze sensul Cărții. Este

43. Frithjof Schuon, *Să înțelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane* (1976), traducere de Anca Manolescu, București, Humanitas, 1994, îndeosebi cap. 1.

44. Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique. Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198)*, avec la collaboration de Seyyed Hossin Nasr et Osman Yahya, Paris, Gallimard, 1964, pp. 13-30; Fazbur Rahman, *Islam*, Weidenfeld & Nicholson, London, 1966, p. 40 sq.; Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, București, Editura Enciclopedică, 1994, p. 18 sq.

45. Exigența de ordin formal și necesitatea unei extinse comunicări vor rămâne definitorii pentru hermeneutica occidentală modernă. S-a vorbit în acest sens de posibilitatea unei *mathesis universalis*, apoi despre o *ars characteristică* sau o *speciosa universalis* (îndeosebi prin Leibniz), toate intenționând un sistem de simboluri care să constituie o limbă cu adevărat rațională și universală. De la Descartes la Husserl, ideea unei interpretări nelimitate revine astfel întruna.

46. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, I-V, Paris, 1921-1926, vol. III, p. 380.

ceea ce se întâmplă când interpretarea devine alegorică și personală, făcând loc unor noi înțelesuri sau unor erezii. Ea orientează atunci către un sens exterior Cărții, cum s-ar fi întâmplat în imamologia profetică a shi'ismului și în gnoza ismaelită. Tocmai de aceea interpretarea cu caracter personal este inevitabil condamnată sau interzisă.

A regăsi în chiar litera Cărții sensul ultim al acesteia va fi și intenția celei mai subtile forme de interpretare sau de înțelegere a Coranului. Este vorba de *tafhim*, act consacrat în tradiția shi'ită și având înțelesul unei hermeneutici superioare. «O astfel de lucrare implică un act sinergic divino-uman în procesul de comentare a Coranului și, de aceea, este considerată ca fiind o metodă superioară față de *tafsir* și *tawil*, în sensul că, în raport cu adevărul (*haqiqat*), *tafsir* reprezintă filosofia peripateticilor, *tawil*, filosofia stoicilor (Hikmat al-Rawaq), pe când *tafhim* este hermeneutica transcendentă, ținta supremă a filosofiei, adevărata înțelepciune orientală (*bikmat al-Isbraq* sau *bikmat al-mashriqiya*), așa cum a fost prezentată în scrierile lui Suhrawardi și Mulla Sadra Shirazi⁴⁷. Cu înțelesul său literal, *tafhim* înseamnă «a face să se înțeleagă» sau «a lămuri pe înțelesul celorlați». Numai că acest mod de înțelegere are un caracter practic, trăit: cel inițiat face într-adevăr tot ce este necesar spre a dovedi apropierea sa de Divinitate. El se adâncește cu totul în înțelesul celor divine, trăiește intens prezența Divinității și misterul ei prin cuvânt.

Lucrurile devin acum ceva mai limpezi: adevărata interpretare a Cărții nu mai este propriu-zis o interpretare, ci o formă de comunicare cu Divinitatea. Actul de interpretare este în fond, cum s-a spus, un act sinergic divino-uman, un mod de participare vie sau trăită la semnele revelației. Raportarea adecvată a interpretului la Coran are consecințe dintre cele mai însemnate cu privire la situarea sa în lume și în timp. Înțelegerea diferită a predestinării și a supunerii, a ceea ce s-a numit «frică de Dumnezeu», toate acestea depind acum de raportarea vie a omului la însăși litera Cărții⁴⁸. Iar Sensul Cărții este în întregime dat, cu o claritate desăvârșită, deși în același timp ascuns în totalitate. Este ceea ce-l determină pe interpretul european să vadă adesea în Islam doar o învățătură a supunerii totale, a fatalismului incomprehensibil și a înțelegerii pur literale a Cărții. Sau – mai puțin încă – să vadă acolo doar o justificare religioasă a fanatismului istoric. Or, totul ar trebui probabil gândit în alți termeni, cu percepția necesară a diferenței pe care o comportă spațiul mental islamic.

Ceea ce deține suficiență de sine sau ceea ce este perceput astfel, textul coranic de exemplu, nu acceptă mai multe interpretări. El presupune în ultimă instanță o singură interpretare, iar aceasta nu poate fi decât desăvârșită.

Dar ce înseamnă acum că există o singură interpretare, adică o interpretare desăvârșită? A interpreta în chip perfect înseamnă a proceda

47. Remus Rus, *op. cit.*, p. 20.

48. Cf. Rudolf Otto, *Sacriul. Despre elementul irațional în ideea divinului și relația lui cu raționalul* (1917), traducere de Ioan Milea, Cluj, 1992, p. 114.

așa cum procedează divinitatea însăși (Al-Kindi). Interpretarea unui fenomen devine astfel echivalentă cu însăși inaugurarea sa, act gratuit, absolut și dezinteresat. Ea nu mai este de fapt o interpretare propriu-zisă, ci creație, adică este creația *ex nihilo* a unui sens. Doar că omului nu-i reușește acest lucru; modelele pe care le crează nu se pot lipsi în nici un fel de o dimensiune sensibilă a lor. Iar lumea sensibilă este prin definiția echivocă, predispune la mai multe interpretări. În condiție omenească, până și ceea ce este dezinteresat, jocul de pildă, apare ca echivoc în sine. Analizând mentalul renescentist, care face loc actului gratuit (în magie, alchimie sau filosofie, la Ficino de pildă), Culianu constată că în orizontul său jocul devine „un simbol ambiguu, melancolic prin excelență”⁴⁹. Concluzia învățatului arab nu poate să treacă neobservată: ceea ce acceptă mai multe interpretări nu deține suficiență de sine, fiind cel mult un simplu joc de semne. Nu va accede la condiția de simbol, deoarece prin datele sale nu reușim să întrevădem realitatea celui care întemeiază deopotrivă lumea și vorbirea noastră.

Numai că din perspectiva europeanului, dialogul ce justifică până la urmă ființa omenească, adică raportul eu-Tu, pare să fie cu totul absent. Dacă el survine totuși, va dobândi acum un caracter absolut ciudat. Remarcă acest lucru Eric Voegelin, interpretul la care se referă Culianu atunci când discută despre gnosticism ca model analog. Voegelin vorbește despre prezența limbajului de tip coranic în chiar spațiul european, când importantă devine, pentru o anumită comunitate de credință, tocmai deghizarea mesajului ei. „Exemplul patent al invaziei /gnozelor și deghizării necesare/ îl formează puritanii englezi, care închideau gura oricărui opozant repetându-i cuvintele lui Ioan: *Noi suntem de la Dumnezeu; cel care-l cunoaște pe Dumnezeu ne înțelege*”⁵⁰. După Voegelin, puritanii reprezintă o mișcare anticreștină deghizată în ultracreștinism. Geniul camuflajului scriptural este însă Calvin: opera lui „poate fi considerată primul Coran gnostic pus la punct în mod deliberat” (prin Coran, Voegelin înțelege un *digest* care face inutil recursul la vreo cunoaștere anterioară). Calvin desăvârșește ruptura în interiorul tradiției intelectuale occidentale⁵¹.

Cât privește posibilitatea eului discursiv, aceasta pare să fie absentă în Islam – chiar și prin faptul că instanța divină este absolut singulară. Acolo unde există o singură rațiune sau o singură voce, nu există de fapt nici una.

49. *Jocuri serio. Știință și artă în gândirea Renașterii*, traducere în „Timpul” (Iași), 5, 1994.

50. A se vedea Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press (1952), 1974, p. 137-138, *apud* I. P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu și postfață de H.-R. Patapievic, Nemira, 1995, p. 326.

51. *Ibidem*. Voegelin va căuta să recunoască și în limbajul de mai târziu al ideologului european însemnele coranice. „Alte rupturi, alte Coranuri: *Enciclopedia* lui Diderot și d’Alembert, operele lui Comte și Marx, „literatura patristică a leninism-stalinismului” (*ib.*, 140). Caracterul coranic al tuturor acestor lucrări implică excluderea activă a tot ce ele își propun să înlocuiască. Deja nici reforma nu funcționase după legea argumentului și a persuasiunii. Adevărul ei era imuabil și indiscutabil – ea este o societate totalitară (*ib.*, 142). Totalitarismul înseamnă într-adevăr împlinirea căutării gnostice a unei teologii civile” (*ibidem*, p. 326-327).

Despre contingența regulilor interpretării

Ideea de supleanță divină ajunge să se estompeze cu totul în limbajul de mai târziu al «luminilor». Dar același lucru se întâmplă și în discursul – de acum secularizat – al oricărei voințe arbitrare. Cel dintâi aparține rațiunii moderne care s-a voit întru totul liberă, singurul tribunal al istoriei, cum aflăm spunându-se în Introducere la *Critica Rațiunii Pure*. Cel de-al doilea privește voința care se desparte în cele din urmă de orice rațiune, adică simpla voință de voință.

O dată cu discursul «luminilor» se produce în exercițiul modern al hermeneuticii un fenomen nu tocmai obișnuit, anume multiplul folosirii rațiunii și multiplul nelimitat al sensului. Cele trei moduri kantiene de folosire a rațiunii (pură sau teoretică, practică și evaluativă) deschid un spațiu de joc nelimitat al acesteia. Și cu fiecare întrebuintare a ei se anunță un alt sens posibil și o altă interpretare a faptului de existență. Fiecare distincție posibilă pe care gândirea noastră o aproximează va fi tradusă ca o deosebire de sens.

Este ceea ce aflăm, de exemplu, în *Despre tropi*, scrierea din 1730 a lui Du Marsais, «le plus distingué de tous nos Grammairiens», cum i-a spus Bally. Observăm acolo că după cât de multe diferențe poate stabili mintea omenească, tot atâtea sensuri devin evidente: propriu-figurat, determinat-nedeterminat, activ-pasiv-neutru, absolut-relativ, abstract-concret, colectiv-distributiv, echivoc-univoc-neclar, compus-despărțit, literal-spiritual, moral-alegoric-anagogic și încă multe altele. Multiplul sensului acoperă acum întreaga lume a diferențelor, a cuvintelor și lucrurilor. Nu e greu să întrevezi în acest fapt o teribilă dezordine rațională a «luminilor». Abia neokantienii de felul lui Rickert vor căuta să îndrepte această situație, preocupăți fiind de înțelegerea unitară a sensului și a valorii.

Câteva urmări ale hermeneuticii «luminilor» sunt acum lesne de sesizat. Cum orice deosebire prezintă în judecata noastră anunță o deosebire de sens, totul cade în imperiul destul de lax al acestuia din urmă. Nu se mai distinge suficient între sens și semnificație, sau între sens și referință, sens și înțeles, sens și entitate abstractă. Întrucât vorbirea noastră despre ceea ce înseamnă natură a lucrurilor, esență sau ființă, apare acum cu totul frivolă (cum anunță Condillac), problema unui înțeles de fond al sensului ca atare nu se mai pune. Se ajunge astfel la dispersia și diseminarea totală a interpretărilor, fiecare din ele devenind perfect contingentă, slabă, de o parțialitate ce poate oricând să o divulge ca inutilă. Parafrazând titlul unei cărți aparținând lui Boutroux, se poate vorbi în acest caz despre contingența totală a regulilor interpretării. Cât privește ceea ce duce dincolo de «imperiul semnelor» sau dincolo de noi înșine, interpretarea lor devine cu totul insignifiantă⁵². Suspectarea ei avea să-i apară omului

52. Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Armand Colin, Paris, 1924, § 2.

modern suficient de îndreptățită – mai ales când o situează față în față cu ceea ce înseamnă cunoașterea pozitivă a lucrurilor. Deloc întâmplător, cei mai mulți se vor interesa nu atât de înțelesul cunoștințelor noastre, cât de ordinea și sintaxa lor logică. Așa procedează, de pildă, Locke și Condillac, sau chiar Kant în prima dintre *Criticile* sale. Ei vor înțelege în definitiv că dacă nu putem accede la sensul profund al celor existente, atunci este firesc să le aducem măcar într-o bună ordine, într-o sintaxă generală a lor.

Încă o remarcă privitoare la discursul «luminilor». În posteritatea lui Locke, gândirea modernă se orientează mai mult către ceea ce numim *semnificație* a semnelor decât către sensul lor. Omul acestui timp se va interesa mai cu seamă de ceea ce semnifică un anumit semn. Cu alte cuvinte, nevoia de a construi o limbă «rațională și universală» (despre care vorbise deja Descartes, în *Lettre au Père Mersenne*, 20 noiembrie 1629), sau o «gramatică rațională», această nevoie trece în plan secund dimensiunea semantică a cuvântului. De altfel, gramatica generală a secolului XVIII devine un fel de logică, destinată a studia «principalele operații ale spiritului» în chiar expresia lor lingvistică⁵³. Atenția este reținută mai mult de acel ansamblu de reguli ce poate să aducă ordine în semnele lingvistice, spre a le face apte să exprime într-un mod mai eficient gândirea noastră.

Eul care domină discursul «luminilor» nu depășește orizontul unui eu generic, logic sau gramatical, el nu trece dincolo de spațiul voinței noastre generale sau de cel al convențiilor pe care le urmăm. Dimpotrivă, caută/să se definească în felul unei instanțe simplu omenești, fiind construit pe măsura percepției și a logicii noastre. În acest caz, fie că ne raportăm la cele divine, fie că vom descinde în abisuri, *nu ieșim niciodată din noi înșine*; cuvintele aparțin lui Condillac, dar ele traduc perfect o anumită sensibilitate a timpului de atunci.

Cenzura ideologică a interpretării

Un fenomen asemănător – dar dus la limita sa delirantă, abnormă – poate fi aflat în acele spații istorice care ajung supuse cu totul unei voințe subiective, arbitrare. Exact despre acestea s-ar putea spune că nu ies niciodată din ele însele (spre a-l parafraza pe Condillac). Iar desăvârșită în privința arbitrarului voinței rămâne ordinea totalitară, cea pe care a indus-o nu de mult timp ideologia marxistă între granițele lagărului roșu.

Nu este vorba, în acest caz, doar de limbajul conștiinței nefericite, solitare sau atee. Ci de orice limbaj ce nu recunoaște o altă instanță în afară de cea pe care singur o legitimează. Tocmai acesta refuză cu

53. A se vedea în acest sens Michel Foucault, *Grammaire générale et Linguistique*, prefață la Arnauld et Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Républications Pualet, Paris, 1969, p. IX-XII; la noi, această situație este bine sesizată de Radu Toma, în *Epistemă, ideologie, roman. Secolul XVIII francez*, București, Editura Univers, 1982, pp. 48-59.

violență o alternativă a timpului, alteritatea în genere. El se manifestă invariabil ca un discurs al excluziunii, respingând într-o manieră agresivă pe oricare altul. Întâlnirea cu alteritatea îi trezește brusc și visceral reflexul reprimării definitive; soluția pe care o află nu poate fi decât exilul sau negația totală a celuilalt, evacuarea sa din spațiul celor cu sens. Nu este de mirare atunci că refuzul interpretării îi este o marcă definitivă: dacă actul interpretării presupune acceptarea celuilalt și deopotrivă simțul alternativei, adică simțul critic al stărilor de lucruri, atunci nimic din toate acestea nu-i poate fi propriu. Iar dacă acceptăm ideea că până și refuzul interpretării se sprijină pe o formă de interpretare, că în non-interpretare se ascunde totuși un mod al interpretării, în acest caz putem crede că singura interpretare admisă în discursul totalitar este una simplu literală, nereflectată sau de primă instanță. A interpreta înseamnă, acum, a relua cele deja afirmate în chiar litera lor, cu înțelesul lor frust sau primitiv, aparent ingenuu, nemediat printr-o altă înțelegere sau judecată, ca și cum limba naturală ar vorbi singură și tot singură și-ar relua în ecou unele din secvențele sale.

Interpretarea literală comună, de primă instanță, suportă o anumită obediență a gândirii noastre, o formă mai ciudată de servitute. Învățatul ne spune: «a înțelege literal o expresie înseamnă să o iei ca atare», adică după acel sens «pe care cuvintele îl trezesc de la bun început în mintea celor ce înțeleg o limbă oarecare»⁵⁴. «A accepta în sens literal cele spuse înseamnă să nu înțelegi altceva decât sunetul cuvântului»⁵⁵. Imaginea în oglindă a unui zid sau ecoul în pădure al unui strigăt sunt, în cazul de față, analogiile cunoscute pentru o interpretare pur și simplu literală. Știe însă oricine că sensul literal este totuși un sens figurat și că interpretarea literală acceptă unele forme destul de elevate și subtile⁵⁶, dar nu despre ele poate fi vorba acum. Căci în discursul ordinii totalitare sensul este presupus ca deja dat, în întregime dat, iar voința care-l instituie exclude orice alternativă, orice altă variantă semantică. E cu neputință a gândi între marginile sale că sensul pe care singură îl instituie poate fi atins de corupție sau de obscuritate. Nimic nu pare să afecteze justețea sau claritatea sa. De aceea, orice interpretare liberă apare acum fie ca inutilă, fie profund primejdiosă, aptă să inducă neclaritate și îndoială cu privire la evidența sensului. Raționamentul celui nefericit calif, Omar I, ajuns în fața bibliotecii din Alexandria, rămâne definitoriu pentru ideologia în discuție acum.

Dar ceea ce motivează de această dată refuzul interpretării este, în definitiv, voința de putere și de posesiune, o nevoie maladivă de stăpânire și dominație. Totul se petrece sub masca unor ideologeme de felul

54. Du Marsais, *Despre tropi*, traducere, studiu introductiv și aparat critic de Maria Carpov, Univers, București, 1981, p. 170.

55. *Quae dicta sunt secundum litteram accipere, id est, non aliter intelligere quam littera sonat* (Augustin, *De genesi ad litteram liber imperfectus*, III, 8. 2, apud Du Marsais, p. 170).

56. Cf. Du Marsais, *op. cit.*, pp. 170-173.

egalității și progresului, dreptății și salvării istorice, libertății și echității depline. Este justificarea pe care o afli, până la urmă, în multe din utopiile istorice ale omului modern. Ideea «detașamentului de avangardă» și cea a «schimbărilor radicale», sau mitul «revoluției totale» și al «salvării istorice», toate susțin până la urmă o astfel de ideologie. Ele anunță, pe de o parte, condiția damnată a omului singur sau a celui excentric și, pe de altă parte, puterea imensă a masselor providențial dirijate. Omul nu mai are acum nici înapoia și nici înaintea sa justificări și scuze, ca să-l reiau pe Sartre în contextul acestei ideologii. Solitudinea sa – în chiar actul voinței subiective și arbitrare – pare să fie totală și lipsită de orice sens.

Transformarea celuilalt în obiect sau percepția lui asemeni unei apariții de infern face acum nesemnificativă orice interpretare. Iar faptul că sensul este în întregime presupus, o dată cu însuși actul voinței arbitrare, duce la identificarea sa cu chiar opusul său, cu ceea ce-l neagă în absolut.

Sfârșitul metafizicii și al interpretării ce o dublează

Cu privire la absența sau eclipsa interpretării, o anumită situație hermeneutică se va singulariza destul de mult în peisajul istoriei noastre târzii. Ea ține, într-o anumită măsură, de însăși revolta spiritului european modern, de felul în care acesta va pune în discuție o întreagă tradiție metafizică.

Despre ce anume este vorba? Când ideea de rațiune a celor existente este resimțită ca inefficientă, vană sau precară, demersul interpretativ trece cu totul în secundaritate. Ca să poți spune că într-adevăr interpretezi ceva, trebuie să accezi la ceea ce-l motivează în economia mai vastă a gândirii noastre. Este nevoie să înțelegi așadar ceea ce-l susține și-l determină în chiar fenomenologia sa. Or, când însuși fundamentul lucrurilor se retrage, cum s-a tot spus de la Schopenhauer încoace, nimic nu mai justifică înțelesul pe care-l dăm enunțurilor noastre și stărilor de lucruri. Lumea se sprijină, în acest caz, pe un imens gol, pe o absență. Nimic în felul unei rațiuni suficiente nu mai justifică atunci ceea ce gândim și ceea ce enunțăm noi. Orice principiu de cunoaștere sau de ființă – loc comun în limbajul modern al metafizicii – ajunge inevitabil un simplu loc vacant. Iar a vorbi despre temei ca non-teimei (*Ungrund*, cu înțelesul pe care i-l dă Nietzsche), nu înseamnă că încă mai acorzi o șansă rațiunii, discursului ei pozitiv și legitimator.

Pentru cei care au continuu în față această priveliște, limbajul rațiunii și deopotrivă al sensului nu mai apare în nici un fel motivat. Cât încă ni se descoperă, lumea este acum reprezentarea unei voințe insondabile sau a unui imens gol (cum aflăm în *Die Welt als Wille und Vorstellung*). Totul tinde să suspende ceea ce numim îndeobște interpretare sau înțelegere: noi percepem în continuare fenomenul lumii, prezența sa contingentă și în prefacere, dar nimic în legătură cu un posibil cod al prezenței sale. În survenirea sa temporală, lumea rămâne de fapt un

fenomen al neantului sau al neființei. *Căci vis al neființei e viața lumii-nțregi*, acest enunț poate fi acum văzut în felul unui epigraf pentru o întreagă literatură a omului modern.

Tocmai această din urmă instanță, anume neființa, se substituie acum oricărei rațiuni sau voințe de fond. Corelatul său, fie că ne referim la ideea pe care noi singuri ne-o facem, fie că numim însuși fenomenul lumii, este acum de natura reprezentării, ceva în felul unei reprezentări absolut gratuite, sau poate nici măcar atât. Dacă mai putem vorbi totuși despre ceva care se face prezent și despre percepția acestui fenomen, totul ia forma unei simple drame, cu înțelesul mai vechi al acestui din urmă cuvânt.

Să reținem așadar că o dată cu retragerea din lume și din gândirea noastră a ceea ce s-a numit fundament (*Grund*), actul de înțelegere suferă o schimbare absolut radicală. El nu se mai definește acum prin raportarea gândirii noastre la sensul celor existente, la un posibil temei al lor. Și nu mai pretinde să aducă la suprafață adevărul înțeles al stărilor de lucruri. Nu mai revendică pentru sine puterea de a deosebi cu claritate între real și nonreal, între lumea adevărată și cea aparentă.

Cum bine observă Nietzsche, toate aceste pretenții au caracterizat doar primele trei vârste ale metafizicii occidentale: platonismul, gândirea creștină și cea modernă, Kant în special. Mai târziu, adică pentru următoarele trei vârste din istoria europeană (pozitivistă, nihilistă și cea de dincolo de ele, adică «zarathustriană»), afli cu totul altceva. Afli, în cea dintâi dintre ele, că lumea adevărată este de neatins. «Și de neatins fiind, e și necunoscută; prin urmare, nici consolatoare, nici mântuitoare, nici implicând vreo îndatorire a noastră». Atunci se arată «zorii cenușii» și se aude «cel dintâi căscat al rațiunii, cântatul de cocoș al pozitivismului». În cea de-a doua vârstă modernă, văzută și ca un al doilea ceas al istoriei noastre, când la lucru se află liberii cugetători, lumea adevărată devine o idee superfluă. Ea ajunge «o idee ce nu mai este de nici un folos», cerându-și atunci singură lichidarea ei. Se face astfel ziua, buna dispoziție revine, Platon roșește și se aude «lărmăiala îndrăcită a tuturor liber-cugetătorilor». Iar în cea de-a treia vârstă, ultima de altfel, aflăm că lumea adevărată a fost deja pierdută de mult. «Ce lume a mai rămas atunci? Cea aparentă poate? Dar nu! O dată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă». Este deja amiază, «momentul celei mai scurte umbre, sfârșitul celei mai lungi erori; punctul culminant al omului; incipit Zarathustra»⁵⁷. Dar tocmai în acest din urmă moment al gândirii noastre, când umbra se retrage cel mai mult, lumea devine pentru noi o simplă fabulă sau o narațiune.

Dacă vom echivala înțelesul fabulei cu cel al interpretării, cum Nietzsche însuși sugerează, ne vom da seama că a interpreta lumea înseamnă acum să interpretezi pânza unor nesfârșite interpretări. Limita ca atare a interpretării noastre – și a oricărei hermeneutici – devine în acest fel de-a dreptul flagrantă.

57. *Amurgul idolilor* (§ «Cum a ajuns, în sfârșit, „lumea adevărată” o fabulă. Istoria unei erori»), traducere de Alexandru Al. Șahighian, Humanitas, 1994.

Hermeneutică și criptogramă

În tradiția spirituală răsăriteană, poate fi ușor întâlnit un gen de lectură ce trece în plan secund exercițiul ca atare al interpretării. El se face prezent, de fapt, acolo unde scriitura este percepută esențial ca *scriptură* sau hieroglifă, asemeni unei criptograme. Au constatat acest lucru cei care s-au referit la datele de fond ale spiritualității egiptene, la relația dintre scriitură și putere sau la spațiul cultural în care ne situăm noi⁵⁸. O serie de elemente ale spiritualității tradiționale, trecute adesea sub semnul gândirii hermetice sau al obscurității de limbaj, capătă acum înțelesuri noi.

Când scriitura devine scriptură (*écriture*), funcția hermeneuticii se schimbă în totalitate. Ea este acum nevoită să dea la iveală tocmai tendința de ascundere a sensului, retragerea acestuia într-un fel de criptă ocrotitoare a sa. Tocmai acolo pare să-și poată el prezerva întreaga sa putere, capacitatea de a susține ceea ce tinde să se abstragă timpului. Știm acum că vechile construcții numite cripte (< gr. *kryptos*, ascuns) nu adăposteau doar osemintele celor depuși acolo. Ci ele păstrau înaintea de toate, ca într-un mediu atemporal, obiectele de cult ale unei comunități, tezaurul ei, cel mai adesea piese din metale prețioase și obiecte cu valoare simbolică sau religioasă. Nu întâmplător criptele își aveau locul în temple, sub biserici sau în interiorul lor, acolo unde simbolismul unor obiecte sau texte capătă într-adevăr o putere maximă. Destinația funerară a criptelor este secundă sau târzie, mult mai însemnată fiind cea de preservare și potențare la limită a unui fenomen simbolic.

Prin urmare, într-un spațiu dominat de însemnatatea scripturii limbajul revendică pentru sine o nouă forță sau utilizare. El caută să ascundă perfect ceea ce este esențial, și o face producând un surplus de efecte retorice și de posibile direcții ale sensului. Acumularea excesivă de sensuri are ca efect nemijlocit tocmai ocultarea sensului. Exact acest lucru ia forma unei adevărate practici hermeneutice, devenind proprie unor comunități orientale sau celor din această parte a lumii.

Sensul nu mai poate fi aflat ca unul pur și simplu trans-literal, așa cum se întâmplă în limbajul ce uzează, de pildă, de alegorii. De aceea, el nu mai cere a fi decriptat, tras afară din cripta literalității sale. Dimpotrivă, efectul scriptural este acum unul *criptural*, pentru că orice grafem e dictat, în chip analogic, de o *signatura rerum*⁵⁹. Ceea ce va fi spus se

58. William Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, Paris, 1977; Jacques Derrida, *Scribble (pouvoir-) écrire*, în William Warburton, *op. cit.*; C.M. Ionescu, *Mentalité alchimique et hermé-noétique*, în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1, 1986.

59. Cornel Mihai Ionescu va deosebi, în acest sens, între hermeneutică și hermenoetică, două conduite care diferă între ele atât ca intenție cât și ca metodă. Pentru hermeneut, scriitura deține un sens trans-literal, sens ce urmează a fi descoperit, adus la suprafață. Pentru hermenoet, scriitura este în fond o *scriptură*, când tot ceea ce este spus se supune unei decizii secrete. Acum, «actul de scriitură voalează, ocultează, codifică, Scriptura este o criptogramă» (*op. cit.*, p. 54, nota 43).

supune acestei ultime decizii pe care o descoperă însăși *signatura rerum*. Nu este în joc un act convențional al omului, o intenție singulară sau ciudată a sa. Motivația acestui fapt simbolic pe care-l constituie scriptura sau hieroglifa depășește intențiile noastre conștiente. Ea se situează mai curând la nivelul unor arhetipuri ale mentalității colective, în relație nemijlocită cu fondul religios și cu imaginarul unor comunități.

Cum, în chipul cel mai firesc, actul scriptural ocultează întruna, scriitura devine o criptogramă. Ea voalează și codifică, ascunde și fixează în formule paradoxale, analoge celor dogmatice din discursul religios. Semnele nu mai sunt acum secunde și arbitrare, ci esențiale și întru totul motivate. Iar sensul află, în forma voalată sub care se descoperă, un gen de existență naturală și nedeterminată a sa. Urmând scrierile Părinților creștini sau pe cele areopagitice, Blaga și Berdiaev vor întârzia mult asupra posibilității noastre de a potența ceea ce survine ca mister în chiar această durată în care noi ne situăm. Este vorba, în fond, de o întreagă tradiție hermeneutică (și metafizică) a Răsăritului, în cuprinsul căreia s-a urmărit semnalarea ca atare a misterului existenței, potențarea acestuia sau criptografierea lui – și nicidecum explicitarea sa rațională. Așa procedează, de exemplu, scriitorul epocii patristice sau cel care aparține unui timp ce a cultivat enorm alegoria și hieroglifa (Cronicarii, Cantemir). Un lucru asemănător aflăm în textele de orientare sofologică din secolul XIX răsăritean, sau în gândirea creștin-existențială care i-a urmat.

Așadar, interpretarea devine acum într-un fel tocmai opusul ei, trecând pur și simplu în ceea ce pare să o contrazică în totalitate. Ea înseamnă nemijlocit ocultare și ascundere, codificare deplină a unui înțeles. Nu se mai poate vorbi în acest caz despre decriptare, cu atât mai puțin despre delimitarea rațională și pozitivă a unui sens. Cel care acceptă argumentele unei scrieri cum este *Cunoașterea luciferică* va înțelege că autorul nu propune o experiență esoterică de felul celei mistice sau a celei religioase. Ci el anunță, pur și simplu, posibilitatea unui alt gen de cunoaștere decât cea consacrată în paradigma galileo-newtoniană. În definitiv, el tinde să realizeze o vastă topografie a misterului, adică să criptografieze ceea ce nu se supune descrierii pozitive. Motivația acestui gest diferă de la un spațiu spiritual la altul: prevalent religioasă, la vechii egipteni, simbolico-istorică, în cultura medieevală sau în spațiul răsăritean. Nu întâmplător, dispoziția pentru limbajul figurat, alegoric îndeosebi, avea să fie văzută aici ca o habitudine constituțională sau ca un adevărat viciu cultural. Ea poate fi pusă în relație cu un mod specific de reprezentare a transcendenței și de justificare a omului în istorie. Sensul însuși al scriiturii, al cronicii în special, cu interpretarea pe care singură o solicită, este în acest spațiu sigur unul diferit.

Complicitatea cu hermeneutica modernă

După această sumară incursiune prin câteva medii simbolice care anunță, într-un fel sau altul, limitele interpretării noastre, putem reveni în spațiul gândirii „postmoderne” sau „postistorice”.

Cum am văzut de la bun început, cei care afirmă distanța noastră iminentă față de modernitate chestionează continuu sensul pe care modernitatea însăși l-a produs. Mai exact, ei pun în discuție felul în care omul modern a înțeles să justifice un anumit exercițiu al rațiunii și o anumită formă de instituire a faptului istoric. Suspectează acele instanțe pe care modernii le-au văzut ca ultime sau fondatoare: rațiunea și cogito-ul, spiritul care se cunoaște pe sine ca spirit, ego-ul transcendental sau conceptul. Adevărul lor avea să le apară ca unul al voinței de sistem, generând cu aceasta teroare și violență. Slujindu-le, omul modern ne-a dat -cu vârf și îndesat gustul terorii; am plătit destul nostalgia totului și a unului, nostalgia reconcilierii conceptului cu sensibilul, a experienței transparente și comunicabile.⁶⁰ Denunțarea lor ar fi devenit astăzi inevitabilă, ca într-un ritual păgân de exorcizare a rațiunii înseși.

Să observăm însă că există medii ale gândirii pentru care eclipsa interpretării nu înseamnă decât afirmarea unui alt mod de înțelegere a textelor fundamentale, mult mai just sau mai îndreptățit. De exemplu, în gândirea patristică interpretarea numește o experiență secundă față de ceea ce s-a numit *hermeneia*. Căci adevărata înțelegere te obligă să revii la cuvântul inițial, fapt ce înseamnă altceva decât simpla mijlocire a unui sens oarecare. O situație similară întâlnim în hermeneutica textului coranic: actul de interpretare, îndeosebi cel numit *tafsim*, semnifică în fond participarea vie a omului la procesiunea revelației. Iar ultima situație invocată, anume cea pe care o ilustrează faptul simbolic al scripturii, transformă descifrarea în încifrare, cerându-i gândirii să treacă de la ceea ce este logic sau evident la ceea ce este într-adevăr criptic. Hermeneutica devine atunci o hermenoetică, așa cum bine s-a spus. Aceste moduri ale comprehensiunii – *hermeneia* sau descoperire de sine a logos-ului, *tafsim* sau trăire a prezenței celor divine și *criptogramă* sau potențare a misterului – trimit, în fond, către o instanță diferită de cea omenească. Ele ne spun, prin urmare, că există ceva dincolo de ceea ce stă în puterile omului.

Nu la fel se întâmplă însă și în hermeneutica «luminilor», unde continența totală a interpretării este o consecință a faptului că rațiunea omenească se impune ea singură ca «tribunal suprem». Totul se definește acum în relație cu voința și conceptele omului. Un fapt asemănător, dar împins într-un gen de patologie a liberului arbitru, se va petrece și în discursul contemporan al terorii, cel care s-a manifestat din plin o dată cu crearea lagărului roșu. Când o anumită voință, subiectivă și arbitrară, dictează sensul pentru o întreagă comunitate, interpretarea liberă își pierde atunci orice justificare.

Aproape paradoxal, discursul care se voiește cu tot dinadinsul post-modern nu se află deloc într-o situație singulară. Întrucât el nu recunoaște o formă mai justă de comprehensiune și nu poate numi o a treia instanță în disputa sa cu modernitatea, acesta suspendă interpretarea ca atare. Gestul său nu diferă prea mult de cel al rațiunii «luminilor»: disolutiv și

60. Jean-François Lyotard, *Răspuns la întrebarea: Ce este postmodernul?* în «Critique», nr. 456, 1985, p. 568.

diseminator, agresiv și frivol, el trădează absența oricărui reper dincolo de propria sa voință. Ca și cel modern, în speță al «luminilor», el secularizează în definitiv totul. Și o face aducând orice limbaj – religioas, metafizic sau istoric – în elementul laic și exterior al timpului. Pentru el, totul se consumă la suprafața unui prezent care, dincolo de elementul său mundan și pragmatic, nu mai recunoaște absolut nimic. Jacques Derrida exprimă, probabil, cel mai bine această tendință atunci când spune că distincții precum exterior/interior, immanent/transcendent, prim/secund și altele de acest fel își pierd acum orice justificare⁶¹. Dacă ele au avut altădată o anumită însemnătate pentru voința istorică a omului, pentru gândirea sa metafizică și religioasă, acum trebuie divulgată tocmai lipsa lor de teme. Este firesc așadar să se vorbească despre sfârșitul filosofiei, al oricărei transcendente și, nu mai puțin, al interpretării ce le-a însoțit continuu.

Există și un alt loc de întâlnire între discursul «luminilor» și cel care, în ultimul timp, îi declară război. Când refuzul interpretării nu trimite la un alt mod de înțelegere, el ajunge atunci echivalent cu o formă elementară de interpretare. Nu se poate ieși în întregime din discurs, din zona celor cu sens și fără sens. La fel, nu se poate sări oricum dincolo de spațiul interpretării, al gândirii ce judecă și delimitează, distinge și asumă o diferență. Refuzul interpretării va rămâne el însuși pe mai departe o interpretare, mai ales atunci când în apropierea sa ori dincolo de el nu se mai află nimic. Tind să cred că respingerea oricărei interpretări nu înseamnă decât o formă de limită a interpretării *literale*, o încercare de a recupera orice fapt omenesc în pura sa literalitate. Or, exact către acest spațiu al purei literalități a tins și hermeneutica «luminilor». Când marele figuri ale discursului modern, precum «natura primă» și «ființa», «Dumnezeu» și «substanța primă», își pierd orice semnificație, când omul rămâne singur cu semnele și convențiile sale, atunci nu mai contează decât litera ca atare a unui enunț. Este ceea ce aveau să constate, pentru întreg spațiul occidental, Hume și Condillac, spunând că noi nu putem ieși niciodată din noi înșine, nu putem depăși zona experienței noastre sensibile. Îi rămâne atunci omului să asigure o minimă ordine măcar în lumea sa de semne și convenții, ca să le poată citi fără a trimite dincoace sau dincolo de ele. Fiecare nouă combinație de semne conduce la o nouă interpretare, la fel de justificată – sau de gratuită – ca oricare alta. Multiplul interpretărilor înseamnă acum tocmai relativitatea lor, iar aceasta din urmă tinde să se rezolve în spațiul literalității simple și pure.

Reluând cum se cuvine pe Nietzsche (cel din scrierile inaugurate cu *Omenesc prea omenesc*, 1878), vom înțelege că, de fapt, cei care divulgă hermeneutica modernă se află în complicitate ascunsă cu ea. «Dacă modernitatea se definește ca epocă a depășirii, a noutății care se învechește și e înlocuită imediat de o noutate și mai nouă, nu se va putea ieși din modernitate gândind însăși depășirea ei»⁶². Ideea depășirii rămâne

61. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Éds. de Minuit, 1967, îndeosebi diviunea întâi, cap. 2.

62. Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 164.

să caracterizeze omul modern, voința acestuia și felul său de a gândi, încât ea nu mai poate în nici un fel să determine ieșirea noastră din modernitate. La fel și categoria sensului, cu interpretarea ce-l însoțește inevitabil: dacă sensul literal și rațiunea care-l explicitează sunt categorii moderne, atunci nu au cum să asigure distanțarea noastră de modernitate. «Deconstrucția tradiției metafizice», invocată mereu în ultimul timp, amintește de ceea ce modernii au numit o progresivă iluminare a conștiinței. Ea reface câteva din datele gândirii critice de atunci, dar într-o formă cumva mai radicală, cu o forță sporită de negație și disoluție.

Relația pasională cu modernitatea, modul agresiv sau, dimpotrivă, epigonic în care gândirea se raportează la ea, este de natură să ne spună că nu ne-am îndepărtat cu totul de istoria modernă a omului. Simțim nevoia să-i denunțăm cu violență excesele ori să o apărăm, ceea ce trădează pe mai departe un gest neîndoielnic modern.

Cel care descoperă acum obsesiile omului modern, printr-o examinare rațională a limbajului său, la fel și cel care vede posibilă o anumită reconstrucție a proiectului «luminilor», ține încă de o versiune hermeneutică a lumii moderne⁶³. În cel dintâi caz, al unei relații de adversitate cu gândirea modernă, discursul acesteia va fi citit în termeni negativi: puterea rațiunii nu a însemnat decât «tirania și decăderea logos-ului», încât ieșirea din modernitate echivalează cu o formă de salvare a omului. S-a spus, de altfel, că experimentul istoric modern a fost deja dus la capăt. În estul continentului el s-a desăvârșit prin aceea că a atins profunzimile răului ca atare, asemeni unei coborâri în infern. În cel de-al doilea caz, când modernitatea încă este văzută ca un posibil model, lectura negativă se face tocmai intervalului «postmodern». Exact acesta ar concepe rațiunea doar într-o formă instrumentală, pur tehnică, totul pierzându-și atunci sensul deținut altădată. Omul postmodern nu face decât să marcheze «sfârșitul partidei angajate prin Nietzsche»⁶⁴, ducând la disoluție formele noastre de interpretare.

Probabil că doar un raport mai liber și mai detașat față de ceea ce înseamnă o anumită epocă ar putea să descopere omului de acum distanța sa firească prin raportare la trecutul său. Detașat până la indiferență și liber până la solitudine, el va putea vorbi atunci, simplu și gratuit, că a trecut dincolo de istorie sau de modernitate.

63. Cf. în această chestiune Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985; Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1990; Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992; Andrei Marga, *Explorări în actualitate*, Apostrof, Cluj, 1994.

64. Alain Touraine, *op. cit.*, p. 223.

PERCEPȚIE DE SINE ȘI HERMENEUTICĂ. MIRCEA ELIADE

Câteva puncte de sprijin

Dorința mea este, înainte de toate, de a încerca să văd cum anume ar putea fi situată hermeneutica lui Eliade în spațiul unor cercetări acceptate astăzi ca atare. Apoi, cred că este important să știm dacă felul în care Eliade practică hermeneutica spune ceva cu privire la depășirea actuală a granițelor unor discipline clasice.

Cel care și-ar propune acum să realizeze o geografie sumară a cercetărilor hermeneutice se vede obligat să numească de la bun început câteva criterii sau axe diferențiale. În ceea ce mă privește, acestea sunt date de intențiile hermeneuticii, apoi de subtilitățile ei și, nu mai puțin, de acele locuri unde se situează obiectul interpretării și deopotrivă gândirea ce interpretează. Cu ce intenție interpretăm, cum anume o facem și unde se plasează ceea ce interpretăm sau gândirea interpretului, aceste trei întrebări descriu axele numite mai sus.

Folosind aceste trei expresii – intenție, subtilitate și loc al interpretării – nu fac decât să reiau din limbajul latin târziu, urmându-l pe Eco, trei termeni care s-au dovedit eficienți în a delimita expansiunea hermeneuticii europene.

Cred că pot fi ușor delimitate trei intenții mari ale hermeneuticii, cel puțin în istoria sa de după 1800. Ea a fost văzută mai întâi ca o artă a interpretării (*ars interpretationis*), apoi ca teorie a interpretării (cum aflăm la Droysen sau la Dilthey) și, în cele din urmă, ca fenomenologie (cum afirmă Heidegger în *Ființă și timp*, § 7). Fiecare din aceste intenții pe care hermeneutica le anunță ne spune cum anume devine ea activă în paginile unui gânditor sau pentru o anumită secvență istorică. Nici una din ele nu a fost până acum abandonată, doar că forța lor diferă mult de la un timp la altul. În gândirea modernă timpurie, de exemplu, domină cea dintâi intenție a hermeneuticii. Mai târziu, o dată cu Schleiermacher, dorința de a transforma hermeneutica într-o teorie riguroasă devine o urgență și o obsesie.

Cel de-al doilea termen, *subtilitas*, trebuie luat cu înțelesul de stratagemă sau operație decisivă a gândirii. Să nu ignorăm nici alte înțelesuri ale sale, active prin chiar dispoziția subiectivă a interpretului: finețe în interpretare, viclenie sau operațiune secretă, simplitate. Retorica mai veche a reținut, probabil din paginile lui Cicero, ideea de *subtilitas orationis*, adică stilul simplu sau curat care se realizează atunci când efortul unui autor este perfect ascuns, sublimat în întregime. După

„Schleiermacher, se va vorbi tot mai mult despre *subtilitas* ca operație a hermeneuticii și se va deosebi între *subtilitas explicandi* și *subtilitas intelligendi*. Aceștea două li se adaugă în timp o *subtilitas aplicandi*, regăsită astăzi îndeosebi de lingviști, logicieni și informaticieni.

Cât privește locurile gândirii hermeneutice, ele nu au fost niciodată riguros delimitate. Adesea ele ne apar ca locuri ale posibilității sensului, așadar în funcție de situația sensului și de raportarea interpretului la această situație. Or, știm că de la învățații creștini încoace, s-au putut deosebi mai multe specii ale sensului: sens propriu și sens figurat, literal și spiritual, moral, alegoric și anagogic, discursiv și intuitiv, conceptual și narativ, apofantic și apofatic, vizibil și camuflat etc. Se va vorbi apoi despre un prealabil al sensului, adică un fond de posibilitate al apariției sale. Dar și despre nonsens și absurd, disens, hiposens, metasens etc. În ce măsură nonsensul și absurdul țin totuși de zona celor cu sens (Husserl) sau de o cu totul altă zonă (Foucault, Derrida), acest lucru nu va fi decis acum în nici un fel. Despre disens – și diferend, în spațiul căruia disensul survine – au vorbit Lyotard, Călianu și alții.

Exact după aceste criterii voi căuta să privesc cercetările hermeneutice ale lui Eliade. Întrebările pe care mi le voi pune vor fi așadar: ce intenție a hermeneuticii practice Eliade? ce subtilitate a ei privilegiază? și ce diferență sau zonă a sensului frecventează îndeosebi?

Dacă, de exemplu, zonele sensului ar putea fi reduse la trei (sens, disens și non-sens), am avea, într-o variantă simplă, elementară, 27 de formule posibile ale hermeneuticii. Lucrurile se complică însă enorm, întrucât cel de-al treilea criteriu tinde să devină nedefinit. De aceea, voi prefera să-l invoc în forme abreviate, prin tetrada clasică a sensului (literal, moral, alegoric și anagogic) sau prin diada sa de limită (literal și spiritual).

La ce scrieri mă voi referi în acest scop? Mai întâi, la cele în care Eliade ne spune singur cum a perceput și cum a conștientizat situația hermeneuticii sale. Este vorba de *Memorii* (publicate începând cu 1966), *Încercarea labirintului* (1978), *Jurnal* (I și II). Ele pot fi corelate ușor cu scrieri mult mai timpurii, și anume *Solilocvii* (1932), *Într-o mănăstire din Himalaya* (1932), *Oceanografie* (1934), *Fragmentarium* (1938), *Șantier* (1939). Voi avea în vedere apoi câteva locuri din opera savantă a lui Eliade, în care autorul pune la lucru propria sa hermeneutică.

Percepția de sine a hermeneutului

În convorbirile sale cu Eliade, Cl.H. Rocquet observă la un moment dat că istoricul religiilor nu se poate dispensa în nici un fel de a fi și hermeneut. Răspunsul lui Eliade la această provocare este mai mult decât interesant, întrucât el valorează acum cu o încercare de a numi locul și materia interpretărilor sale. „Hermeneutica este căutarea sensului, a semnificației sau a semnificațiilor pe care, de-a lungul timpului, o anumită idee sau un anumit fenomen le-au avut. Se poate face istoria diferitelor expresii religioase. Dar hermeneutica este descoperirea sensului din ce

în ce mai profund al acestor expresii religioase⁶⁵. Voi reveni mai târziu asupra acestei formule, destul de aproximative, a lui Eliade.

Deocamdată, am în vedere precizarea sa din același loc unde ne spune simplu că hermeneutica nu poate fi, ca experiență a gândirii, decât creatoare. Eliade o percepe astfel din două-trei motive importante. Mai întâi, cel care practică hermeneutica resimte aproape organic efectele acesteia asupra sensibilității și gândirii sale. El suportă, în fond, ceea ce ar putea să aibă înțelesul unei schimbări radicale a subiectului ca atare. Hermeneutul care dublează istoricul religiilor intră nemijlocit în relație cu ceea ce deține un alt sens decât cel comun sau literal, în ultimă instanță el se întâlnește cu sensul anagoric al unui fapt simbolic. Afirmția lui Eliade amintește de o regulă hermeneutică pusă în evidență de Origen: a interpreta un verset testamentar înseamnă să te pregătești spre a deveni demn de el, adică vrednic de ceea ce interpretezi. Regula aceasta va fi reluată mai târziu de Pascal și oarecum secularizată, atunci când spune că ar trebui atins acel punct în care să poți vorbi cast despre castitate, credincios despre credință, bine despre ceea ce este bun. Este regula reduplicării gândirii: trebuie să refaci în ordinea existenței ceea ce gândești într-adevăr ca just sau demn de a fi gândit (Sören Kierkegaard). Adică să gândești cu o maximă sinceritate, să recunoști liber ceea ce singur întreprinzi în ordinea practică a lucrurilor⁶⁶. Ernest Stere spunea adesea că filosofia comportă o intenție practică și că ea urmează să fie judecată și după această intenție. Problema care se pune nu mai este, așadar, dacă cineva afirmă cu exactitate adevărul, ci mai curând ce efecte determină el prin ceea ce afirmă, ce face el cu privire la sine sau cu privire la ceilalți atunci când interpretează ceva.

Apoi, ne spune Eliade, hermeneutica este creatoare întrucât «dezvăluie anumite valori care nu erau evidente pe planul experienței imediate». Regula evidenței ajunge să fie supralicitată, cum știm, în mediul de gândire fenomenologic. Husserl o va impune în acest secol aproximativ în felul în care Descartes a impus-o în secolul XVII. Dar să observăm că la Eliade ea nu primează. Or, tocmai această regulă asigură în anumite medii filosofice latura teoretică sau tehnică a interpretării.

Și, în al treilea rând, hermeneutica este creatoare întrucât prin ea «omul descoperă o anumită poziție a spiritului în lume», adică o poziție diferită de a sa. «Tocmai datorită unor astfel de întâlniri /cu celălalt/ spiritul ajunge creator. Amintiți-vă întâlnirea secolului al XIX-lea cu pictura japoneză, sau cu sculptura și măștile africane. Acestea nu sunt

65. *Încercarea labirintului*, convorbiri cu Claude Henri Rocquet, traducere și note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, 1990, p. 111.

66. Eliade va fi întrebat la un moment dat «cum se poate împăca o atitudine științifică cu o atitudine religioasă» în cazul său. Vorbește el despre credință ca un credincios sau ca un om de știință? «Deja demult, va spune Eliade, m-am hotărât să păstrez un fel de discreție cu privire la ceea ce cred sau nu cred. Dar străduința mea a fost mereu să-i înțeleg pe cei care cred în ceva: pe șaman sau pe yoghin, sau pe australian, în aceeași măsură ca pe un mare sfânt, pe un Eckhart, un Francisco D'Assisi» (*ibidem*, p. 115).

doar simple descoperiri culturale, ele sunt întâlniri creatoare». Eliade se arată continuu atras de noile interpretări cu privire la mentalitatea altor spații istorice, cum ar fi cel japonez sau cel african. El invocă figura lui Marcel Griaule (-cu al său *Zeu de apă*), cel care a conferit un nou înțeles unor credințe religioase prezente în spațiul transmediteranean.

Chestiunea care se pune în continuare anunță o anumită dificultate în care se află orice hermeneut. Există în procesul hermeneutic doar «o muncă de recunoaștere» dublată de o anumită terapeutică, sau și un criteriu al adevărului? Doar edificare subiectivă, sau și o cunoaștere sigură, certă? Chestiunea este formulată de Cl.H. Rocquet cât se poate de abrupt. Eliade va răspunde afirmativ întrebării cu privire la această dublă față a hermeneuticii. Șansa adevărului ne este dată, spune el, de prezența unor evidente recurențe, a unor date fundamentale în chiar experiența noastră simbolică. Totul se întâmplă ca și cum am avea de-a face cu unul și același cod simbolic («un secret al universului care este și secretul condiției umane»). Sau cu prezența unor sensuri fundamentale, cum le numește adesea. Simbolul este universal, simbolizarea însă este diversă, diferită de la o cultură la alta. «Când arborele cosmic primește semnificația Crucii, nu este un fapt evident pentru un indonezian; dar dacă îi explici că acest simbol pentru creștini înseamnă o regenerare, o viață nouă, indonezianul nu va fi surprins, va regăsi în el ceva familiar. Arbore sau Cruce, e vorba de același mister al morții și al învierii. Simbolul e mereu deschis»⁶⁷. Când interpretăm just, noi realizăm această dublă condiție a înțelegerii, ecumenică și totodată particulară.

Cum anume poate fi acceptată o latură universală sau ecumenică a simbolului?

Acest lucru este posibil doar în temeiul unor *patterns* și al unor rituri – cel mai adesea de inițiere – cu o valabilitate foarte extinsă⁶⁸. Universalitatea simbolului înseamnă totuși altceva decât faptul că el ar fi prezent oricând și oriunde, adică altceva decât simpla sa generalitate. Un simbol este universal atunci când el are într-adevăr valoare de model exemplar.

Un exemplu foarte bun în acest sens îl oferă Eliade când vorbește despre propria sa metodă de cercetare. El spune că acela care abordează problema culturii tradiționale trebuie să înceapă cu începutul, adică să caute mai întâi să înțeleagă mitul cosmogonic al unei culturi. Interpretul trebuie să-și pună întrebările pe care omul tradițional nu și le pune în chip explicit, dar al căror răspuns îl oferă mitul cosmogonic. «În ce fel a luat ființă lumea? Cine a creat-o? Dumnezeu, un demiurg sau un strămoș mitic? Sau poate lumea era deja acolo și o figură divină a început să o transforme? Apoi vin miturile originii omului și ale originii tuturor instituțiilor sale [...]. Toate miturile sunt variante ale mitului originii pentru că facerea lumii e modelul oricărei creații. Originea lumii este modelul originii omului, a plantelor, chiar și a sexualității și a morții, sau a instituțiilor»⁶⁹. Cosmogonia și eshatologia țin de un *pattern* al omului în

67. *Ibidem*, p. 113.

68. *Ibidem*, p. 120.

69. *Ibidem*, p. 123.

genere, adică sunt universale⁷⁰. Iar ceea ce are valoare de *pattern* răspunde la întrebarea cum anume se constituie ceva real. Întrebarea lui Leibniz (de ce anume există ceva mai curând decât nimic?) este reluată de Eliade într-o altă formă: cum anume survine ceea ce poate fi socotit real? cum se constituie pentru noi ceea ce este într-adevăr real? În gândirea tradițională, un obiect sau o acțiune sunt într-adevăr reale când ele dobândesc o valoare exemplară. Ele „participă /atunci/, într-un fel sau altul, la o realitate care le transcende”.

S-ar putea deci spune, cum sugerează Eliade în *Mitul eternei reînnoțări*, „că ontologia arhaică are o structură platonicească”⁷¹. Mai târziu, vine cu o precizare importantă aici. „Eu utilizasem termenul arhetip /în *Mitul eternei reînnoțări*, subtitlul cărții fiind *Arhetipuri și repetiții*/ în sensul său original, neoplatonic, de „paradigmă”, „model exemplar”. Dar pentru Jung, arhetipurile erau „structuri ale inconștientului colectiv”⁷². Diferența rămâne importantă întrucât ea anunță două atitudini diferite ale interpretului. Nu în relație cu Jung se vor delimita cele două atitudini, ci prin raportare la cei care văd în datele noastre mentale doar ceva secund, un simplu epifenomen.

Atitudine hermeneutică și atitudine ideologică

Față de ceea ce are valoare de *pattern*, procesul de simbolizare pe care-l realizează omul este continuu diferit. „Omul fiind ceea ce este, adică nefiind un spirit /pur/ sau un înger, este evident că pentru el experiența sacralului are loc printr-un anumit corp, printr-o anumită mentalitate, un anumit mediu social”⁷³. Schimbările radicale de tehnologie (vânătoarea, agricultura, metalurgia) înseamnă înainte de toate schimbări de mentalitate. O dată cu acestea, „vechile valori religioase sunt, chiar dacă nu desființate, cel puțin slăbite”. În definitiv, „toate aceste descoperiri

70. „Orice mitologie are un început și un sfârșit; la început, cosmogonia, și la sfârșit, eshatologia, întoarcerea strămoșilor mitici sau venirea lui Mesia” (*ibidem*, p. 123).

71. *Ibidem*, p. 123, 124.

72. *Memorii II (1937-1960)*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, 1991, p. 138.

73. În același loc, Eliade reia în detaliu exemplul deja invocat.

„Vânătorul primitiv nu izbutea să înțeleagă sfîntenia și taina fecundității pămîntului, așa cum o va face cultivatorul. Între aceste două orizonturi de valori religioase, ruptura este evidentă. Înainte, oasele vînatului aveau o semnificație sacră; iar apoi, valorile religioase se vor referi îndeosebi la bărbat și la femeie, a căror unire are drept model hierogamia cosmică. Dar ceea ce e important pentru istoricul religiilor, e faptul că inventarea agriculturii îi va permite omului să înțeleagă caracterul ciclic al vieții... El descoperea că întreg cosmosul este un organism viu, supus unui ritm, unui ciclu în care viața e în chip necesar și intim legată de moarte, căci sămînța nu poate naște decât prin propria sa moarte. Această descoperire tehnică i-a dezvăluit și propriul său mod de a exista. Tot în neolitic iau naștere metaforele care se prelungesc până în Vechiul Testament și până în zilele noastre: *Omul este ca iarba câmpului* și așa mai departe. Temă pe care nu trebuie să o înțelegem ca pe o tînguire, observînd caracterul efemer al plantei, ci ca pe un mesaj stenic: înțelegerea circuitului veșnic al vegetației și al vieții... (p. 115).

tehnice au creat prilejuri ca spiritul uman să surprindă anumite structuri ale ființei care erau mai greu de surprins înaintea acestor descoperiri⁷⁴.

S-ar putea recunoaște oare în aceste afirmații o formă puțin mai ascunsă de hegelianism? Este greu de spus, evident însă rămâne un alt lucru, anume că pentru Eliade diferențele cu caracter epocal sunt în ultimă instanță de natură mentală. Ele se rezolvă în cuprinsul vieții noastre mentale și în elementul spiritului. A vorbi despre o anumită epocă – așa cum este aceasta în care ne aflăm noi acum – sau despre cele trei epoci din istoria umanității presupune recunoașterea unor schimbări radicale în viața mentală a oamenilor.

Ce anume face hermeneutul în fața acestor cadre mentale diferite?

El acordă o anumită semnificație datelor simbolice pe care le cunoaște, ca în acest fel să descopere o posibilă articulare a lor. Cu alte cuvinte, interpretul rearticulează anumite date, le aduce într-o structură sau configurație cu sens⁷⁵. Va pune imediat în relație esențială ceea ce părea până atunci lipsit de orice legătură: limbajul mitic și tehnologia dominantă a unui timp, simbolurile invocate și preocupările de bază ale omului, credința sa și imaginarul comunității. El caută astfel să înțeleagă modul în care comunică elemente aparent străine unele de altele, adică felul în care se articulează gândirea simbolică a unei comunități. De exemplu, observă că limbajul prezent în *Cântarea cântărilor* este dominat de metaforele lumii vegetale și ale vieții în genere. Va pune atunci acest fapt în relație cu ultima descoperire mare din istoria veche, anumea cea a agriculturii. Deopotrivă, constată că o serie de fenomene percepute în genere ca negative (moartea și suferința, erotismul orgiastic și ciclul lunar) dobândesc, o dată cu descoperirea agriculturii, un alt sens. Explicația acestui fapt o află în noua percepție a fenomenului vieții: întreg cosmosul este un organism viu, supus unui ritm, unui ciclu în care viața e în chip necesar și intim legată de moarte. Corelația unor astfel de date îl ajută să înțeleagă mai bine limbajul aceluși om pentru care *Cântarea cântărilor*, de exemplu, deține o actualitate neîndoielnică.

Este ceea ce anunță acum, din partea interpretului, o „atitudine / propriu-zis/ hermeneutică” (expresia aparține lui Eliade). Opusă acesteia ar fi atitudinea ideologică: Marx, cu critica sa ideologică, Freud, cu analiza elementului refutat, și Lévi-Strauss, cu analiza unor structuri neutre și inconștiente, realizează o perspectivă simplă ideologică. Exact la aceste trei locuri ideologice trimite C.H. Rocquet în convorbirile sale cu Eliade. Pentru ideolog, faptul pozitiv, acel fapt care merită să fie numit real și astfel studiat, ține până la urmă de materia unor infrastructuri. El este dat de infrastructura economică, la Marx, de cea libidinală, la Freud, sau de

74. *Ibidem*, pp. 115, 116. Descoperirile mari la care se referă Eliade privesc cele trei epoci parcurse deja de omul cunoscut nouă. Vânătoarea, agricultura și metalurgia numesc, în modul cel mai simplu, mediile lor tehnice, tehnologice. Ultima dintre epoci, anume cea istorică, înseamnă transformarea timpului ciclic în timp linear sau elicoidal, cel puțin ca reprezentare mentală dominantă.

75. Cf. P. McGinty, *Three Models of Interpretation: Genealogy, Translation, Rearticulation*, în „History of Religions”, 14 (1975), nr. 3, pp. 207-227.

cea socială, la Lévi-Strauss. Restul – credințe, idei, imagini, simboluri – sunt simple ficțiuni. Ele își află justificarea lor minimă doar în materia unor infrastructuri. Compun astfel o ideologie, cel mai adesea falsă, ideologie ce trebuie divulgată în chiar inconsistența ei. Această operație a fost numită – de la Marx încoace – demistificare.

Numai că atitudinea ideologică și operația care o dublează, cea de demistificare, urmează a fi la rândul lor înțelese de către hermeneut. Ele au o justificare, ceea ce înseamnă că pot fi explicate. Hegelian vorbind, atitudinea ideologică a omului de astăzi exprimă și ea un moment sau o latură necesară a acestui *Zeitgeist*. Ea îl manifestă într-o formă înstrăinată, îl traduce în procesul său mai vast de înstrăinare (*Entfremdung*). Dar acest lucru înseamnă că ideologia poate fi înțeleasă, că în fond ea își cere singură o anumită comprehensiune. Suportă singură o formă de mistificare (*Täuschung*) și urmează a fi, la rândul ei, clarificată în chiar această privință.

Ca să înțelegem fenomenul ideologic și efectele sale trebuie să punem totul în relație cu o anumită tehnologie a epocii moderne, cu mentalul și creația ei religioasă. Eliade va considera că adevărata creație religioasă a lumii moderne se exprimă în teologia «morții lui Dumnezeu» și în ateismul «luminilor»⁷⁶. Ele sunt fenomene esențial reactive sau de natură disolutivă. Nihilismul modern le preia în fond ca epifenomene ale sale. Când le înțelegem astfel, procedăm de fapt la demistificarea lor, adică la o demistificare a demistificării, cum spune Eliade⁷⁷. În chiar elementul lor negativ urmează să aflăm ceea ce pare să aibă caracterul unei inițieri laice. «Cred că sacral e camuflat în profan, după cum, pentru Marx sau Freud, profanul era camuflat în sacru. Cred că e legitimă regăsirea unor *patterns* și a unor rituri inițiatice în anumite /ideologii sau în/ romane»⁷⁸. Am putea accepta ideea că atitudinea hermeneutică salvează în fond atitudinea ideologică: o așează printre fenomenele semnificative ale acestui timp și îi caută o posibilă justificare.

Diferența dintre cele două atitudini descrise mai sus trimite la o serie de efecte vizibile deja în spațiul interpretării. Pentru hermeneut, faptele de ordin mental și simbolic sunt opere, cum ne încredințează Eliade. Pentru ideolog, ele sunt efecte secundare sau documente etnologice.

76. *Ibidem*, pp. 129-130. «Prin aceasta avem de-a face cu ultima etapă a desacralizării / lumii/. Pentru istoricul religiilor, interesul ei este considerabil deoarece această etapă ultimă ilustrează camuflajul desăvârșit al *sacralului*, sau, mai bine zis, identificarea lui cu *profanul*» (p. 129-130).

77. *Ibidem*, p. 119.

78. *Ibidem*, p. 120. A se vedea în acest sens și capitolul ultim («Sacral și profanul în lumea modernă») din *Sacral și profanul*, unde Eliade pune în legătură marxismul cu miturile eshatologice ale lumii asiatico-mediteraneene. «Semnificativ este însuși faptul că Marx reia speranța eshatologică iudeo-creștină a unui sfârșit absolut al Istoriei; prin aceasta, el se desparte de celelalte filosofii istoriciste (de exemplu, Croce și Ortega y Gasset), pentru care tensiunile Istoriei sunt consubstanțiale condiției umane și nu pot fi niciodată complet abolite» (traducere de Rodica Chira, Humanitas, 1992, p. 192-193).

Hermeneutul le datorează de la bun început un anumit respect⁷⁹. Ideologul le privește cu o anumită indiferență. Pentru cel dintâi, ele au o valoare certă, în sensul că fac posibilă comunicarea noastră de astăzi. Pentru celălalt, ele produc mai curând distorsiuni și blocaje ale comunicării. Pentru hermeneut, importantă devine recunoașterea de sine în ceea ce a produs altcineva («Iată de ce sunt eu o ființă umană /spune Eliade/, nu pentru că sunt descendentul progidioasei culturi mediteraneene, ci pentru că mă recunosc, ca ființă umană, în existența asumată /de pildă/ de un australian»). Pentru ideolog, importantă rămâne cunoașterea unei anumite infrastructuri. Hermeneutul caută o posibilă unitate a comunicării în datele de ordin mental și simbolic. Ideologul, în cele de ordin instituțional, în determinările materiale și politice ale unui timp.

Rămân însă pe mai departe nelămurite, în legătură cu considerațiile de mai sus, cel puțin două probleme. Mai întâi, de ce procesul de semnificare, realizat prin atitudinea hermeneutică, este asimilat de anumiți autori cu cel de mistificare? Apoi, cum anume cele două atitudini – hermeneutică și ideologică – sunt ele radical diferite? Nici Eliade⁸⁰ și nici Habermas, de pildă, nu cred până la urmă într-o diferență radicală a lor.

Despre regulile interpretării

Hermeneutica dispune întotdeauna de anumite reguli. Doar că regulile ei nu sunt cele din care hermeneutul compune metoda sa, ele nu privesc doar angajarea subiectivă a unei gândiri. În această privință, Eliade este cât se poate de clar și merită întreaga noastră atenție.

De exemplu, referindu-se la sine ca interpret, Eliade numește câteva reguli ale cercetării sale: să treacă de la un cuprins nesfârșit de fapte, figuri și rituri religioase, la ceea ce poate valora ca imagine originară, cam în felul în care Goethe căuta o *Urpflanze* în morfologia frunzei⁸¹; apoi, să meargă la cele mai bune izvoare livești și mentale, «la cele mai bune traduceri, la cele mai bune comentarii»; să înceapă procesul interpretării cu mitul cosmogonic; să dea un răspuns la întrebarea ce anume valorează ca real pentru un anumit spațiu mental etc. Astfel de reguli privesc însă munca subiectivă a sa și nu destinul hermeneuticii, nu fondul unei interpretări. Ele nu pot avea aceeași valoare pentru toți interpreții unui fenomen simbolic. Regulile propriu-zise ale hermeneuticii se constituie în cu totul alt mod. Ele derivă din chiar dialectica feno-

79. Când vorbiți despre religii, despre culturi, fie și despre cele mai primitive și mai arhaice, precum cele din Australia, o faceți cu un nemărginit respect. Pentru D-voastră, ele nu sunt documente etnologice, ci opere. Religiiile, pentru D-voastră, sunt niște opere minunate, pline de înțeles și de valoare, tot așa cum sunt *Odiseea*, *Divina Comedie* sau opera lui Shakespeare. (*Încercarea labirintului*, p. 118).

80. A se vedea însemnarea din *Jurnal*, 5 decembrie, 1959.

81. Pe urmele lui Goethe, atât Propp (în *Morfologia povestirii populare*) cât și Dumézil sau Eliade caută o ordine cu adevărat relevantă, adică originară, a unor fenomene. Pentru aceasta, ei pleacă de la un posibil sens în fenomenologia celor explorate și de la o configurație recurentă a lor (p. 123).

menului simbolic, din constituția sa perfect distinctă. Aceasta din urmă nu se rezolvă în termeni ca subiectiv/obiectiv, immanent/transcendent etc. Așa se întâmplă, de exemplu, când avem de-a face cu fenomene ce ilustrează o profundă *coincidentia oppositorum*. Tocmai recunoașterea unor astfel de situații dă atunci regula ca atare a interpretării.

În *Memorii II (1937-1960)*, este consemnată o discuție pe care Eliade a avut-o, în vara anului 1958, la Tokyo, cu un profesor japonez de filosofie, după comunicările din cadrul unui congres internațional de istoria religiilor. Profesorul japonez era un bun cunoscător al filosofiei germane, în special al lui Heidegger, dar, lucru ciudat pentru un japonez, ignora istoria și filosofia buddhismului. El considera, asemeni multor filosofi japonezi de după război, că buddhismul aparține unei preistorii a gândirii și că importă abia ceea ce s-a petrecut mai târziu, adică o filosofie perfect sistematică. Încât, în afară de viața lui Buddha, el ignora în întregime datele buddhismului. Răspunsul lui Eliade a venit neîntârziat. „Îmi pare rău, i-am răspuns ridicând fără să vreau glasul, dar mi-e teamă că filosofia japoneză contemporană riscă să se provincializeze. Vă forțați să gândiți așa cum se gândește azi în Germania, sau în Franța. Aveți la îndemână cea mai îndrăzneată logică pe care a cunoscut-o lumea până la Hegel – logica buddhistă, așa cum a fost elaborată de Nagarjuna, Vasubandhu, Dinnaga, Dharmakirti – și o lăsați exclusiv pe mâna istoricilor și a orientaliștilor. Filosofii dumneavoastră nu o cunosc sau, în orice caz, nu o utilizează. Vi se pare, poate, că nu e „actuală”. Dar asta dovedește că nu o cunoașteți. Căci problema lui Nagarjuna și a urmașilor lui este aceasta: să demonstreze logic că *Samsāra* e identică cu *Nirvāna*, că devenirea („irealitatea” cosmică) e tot una cu ființa (i.e. beatitudinea ontologică). Pe un alt plan, urmărind alt scop și utilizând alte mijloace – filosofii Madhyāmika erau confrunțați cu același mister – anume *coincidentia oppositorum* – pe care-l va înfrunța Cusanus. Or, *coincidentia oppositorum* ne întâmpină astăzi în unele principii de fizică nucleară (bunăoară, principiul complementarității al lui Oppenheimer), dar ni se pune din ce în ce mai insistent în întreg momentul istoric în care ne aflăm: bunăoară, cum e posibilă libertatea într-un univers condiționat? cum poți trăi în Istorie fără a o trăda, fără a o nega, și totuși participând la o realitate trans-istorică? În fond, problema e aceasta: cum să recunoști *realul* camuflat în *aparență*? Aștept de la un filosof buddhist să ne prezinte o viziune adecvată a Realului.”⁸²

Să observăm că pentru Eliade regulile interpretării nu sunt instituite *ex nihilo* prin actul de voință al unui interpret. A înțelege un fapt simbolic după regula acelei *coincidentia oppositorum* depășește opțiunea pur subiectivă a interpretului. La fel și înțelegerea sa ca structură perfect antinomică, în care evidența este dublată de ocultare. Sau percepția elementului său paradoxal, când realul produce el însuși aparență sau iluzie, spre a deveni astfel vizibil.

82. *Memorii*, ed. cit., p. 178-179.

Un exemplu în acest sens ne oferă unul din exegeții lui Eliade. «*Māya* a fost concepută /în mentalitatea orientală/ ca o realitate de esență antinomică. Această antinomie este cuprinsă în primul rând în chiar ideea de iluzie. Etimologic, *Māya* derivă de la rădăcina verbală MA(Y)-, „a schimba”, în mod particular „a schimba forma”. *Māya* a desemnat în vechile texte vedice puterea magică a zeității de a crea forme iluzorii, iar în textele filosofice termenul califica realitatea empirică, imediată. Termenul este tradus în general prin „iluzie”, însă acest echivalent nu este corect decât dacă lăsăm deoparte accepția curentă (adică „falsă apreciere”, ceva de domeniul purei închipuirii) și mergem la valoarea etimologică a cuvântului „iluzie”, care trimite la ideea de joc (de la lat. *ludere*). Pentru acest sens etimologic pledează și faptul că în mitologia indiană *Māya* este sinonim cu *lilā*, ambele desemnând lumea ca joc al divinității supreme, joc artistic, dans (idee tradusă iconografic în forma dansului lui iva)⁸³. Ambivalența unei astfel de realități, totală în felul ei, nu se rezolvă doar la nivelul cunoașterii noastre. Identitatea contrariilor pe care o induce se situează într-un alt plan decât cel epistemic sau logic⁸⁴. Eliade se vede atunci obligat să spună că aparența ține de însăși constituția lumii reale, de fenomenologia ei ca atare. «*Māya* se manifestă prin Timp, dar *Māya* însăși nu este decât forța creatoare și, mai ales, forța cosmogonică a Ființei Absolute (Śiva, Vișṇu): cu alte cuvinte, Marea Iluzie este o hierofanie»⁸⁵. Procesul ei cuprinde acum totul, inclusiv actul prin care gândirea unui interpret dă la iveală însăși prezența sa.

Cât privește riscul provincializării noastre, acesta survine atunci doar când ignorăm ceea ce explică nemijlocit prezența noastră în timp, când pierdem legătura cu un model încă activ în istorie⁸⁶. În chip firesc, intrăm atunci în zona de explicație a unor modele derivate sau formale.

83. Sergiu Al-Gheorghe, *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*, București, 1981, p. 184.

84. Cf. Heinrich R. Zimmer, *Myths and symbols in indian art and civilisation*, edited by Joseph Campbell, 1946, I. 3. «Secretul Măiei stă în identitatea contrariilor. *Māya* este o manifestare simultană și succesivă de energii care sunt în contradicție una cu cealaltă, de procese care se contrazic și se anihilează unul pe altul: creație și distrugere, evoluție și disoluție, idila de vis a viziunii lăuntrice a zeului și nimicul pustiu, teroarea vidului, infinitul înspăimântător» (p. 49, în traducerea românească din 1994, realizată de Sorin Mărculescu).

85. *Imagini și simboluri. Eșeu despre simbolismul religios*, prefață de Georges Dumézil, Humanitas, 1994, p. 112.

86. «Eliade revine adesea la situația *provincială* a culturii occidentale. Cauza este, firește, etnocentrismul. Faptul că Occidentul a impus lumii întregi hegemonia sa culturală este evident arbitrar (adică arbitrar din punctul de vedere al *valorii*, nu al circumstanțelor care au dus la această situație). Asistăm la ieșirea la rampă a culturilor extraoccidentale, care face necesară înțelegerea reciprocă dintre reprezentanții acestora și cei ai „Occidentului” (deși această categorie, repetăm, nu este deloc univocă și clar determinabilă)» (Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ed. cit. p. 124).

O hermeneutică a datelor prealabile

Cu aceste date ale unei extinse *Selbstdarstellung*, așa cum le întâlnim la Eliade, ce anume s-ar putea acum susține?

Hermeneutica pe care o dezvoltă Eliade este în aparență o hermeneutică a sensului. Numai că formula pe care el o folosește va fi una aproximativă (-hermeneutica este căutarea sensului, a semnificației sau a semnificațiilor pe care, de-a lungul timpului, o anumită idee sau un anumit fenomen le-au avut-). A vorbi despre «căutarea sensului» nu înseamnă a fixa ca obiect al investigației ceea ce numim sens. Eliade nu conjugă exercițiul interpretării cu cel al unei analize logice sau semantice a enunțului. El nu explorează fenomenul ca atare al sensului, ci mai curând forma de posibilitate a acestuia. De altfel, nici nu va deosebi într-o manieră logică între sens și semnificație, așa cum face Frege de pildă. Îl preocupă îndeosebi acele date simbolice și mentale care descoperă în timp o anumită semnificație a actelor noastre. Va vorbi atunci despre nevoia gândirii de-a accede la ceea ce poate fi deopotrivă esențial și activ pentru tot ce se petrece acum cu noi.

Eliade practică nu atât o hermeneutică a sensului, cum înclinăm adesea să credem, cât una a datelor simbolice și mentale prealabile. Limbajul mitic și cel religios, reprezentarea simbolică și alegoria, ritul și actul de creație, toate acestea sunt medii sau date prealabile în care sensul urmează să se facă prezent. Dacă interpretul se oprește, de exemplu, la o anumită expresie religioasă («omul este ca iarba câmpului...»), el poate în primă instanță să refacă istoria acestei expresii. Important însă este ca el să descopere straturi noi, tot mai puțin evidente, ale sensului său. Va realiza atunci un gen de arheologie a sensului, arheologie care explică în cele din urmă nu ceea ce s-a întâmplat altădată cu omul de aiurea, ci exact ceea ce se petrece cu noi în timpul de acum.

Această hermeneutică a datelor prealabile trece, inevitabil, la Eliade, într-o explorare a formelor simbolice – a mitului și a limbajului religios, a artei și a fenomenului tehnic, a experienței alchimice sau a celei mondene etc. Cu fiecare din acestea devine posibilă o experiență a sacralului. Altfel spus, cu fiecare din ele se face prezent un fenomen originar, de felul teofaniei, hierofaniei, epifaniei sau cratofaniei. Studiul unui asemenea fenomen, adică al modului în care ceva esențial apare, face din hermeneutica lui Eliade o fenomenologie.

Exegetul de mai târziu observă bine acest lucru: cel care se recunoaște ca hermeneut al gândirii simbolice - practică această disciplină tradițională recurgând într-un fel/ la metoda fenomenologică⁸⁷. De fapt, nu atât la o anumită metodă va recurge Eliade, ci la un înțeles destul de larg al fenomenologiei, văzută acum ca studiu al structurilor și al semnificațiilor (cum singur spune în prima parte din *Nostalgia originilor*). Când are în

87. Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 193.

vedere, de exemplu, un anumit simbol al conștiinței religioase, efortul său nu se reduce doar la interpretarea acestui simbol. Ci caută să-l regăsească în structura unui fenomen religios concret: va vorbi atunci de prezența sacrului și simbol, de manifestarea lor antinomică, o dată cu efectele și cu percepția lor ciudată în viața nemijlocită a oamenilor. Semantica simbolului se transformă astfel într-o fenomenologie a acestuia.

Datele prealabile explorate de Eliade ar putea fi regăsite sub două titluri: fenomene originare (de felul hierofaniei) și dispoziții mentale (de felul celei religioase). Nici una din ele nu suportă un tratament pur istoric sau psihologic. De exemplu, hierofaniile, întrucât își prelungesc dialectica lor în cea a simbolurilor, par să accepte o cercetare istorică. Așa cum scrie Eliade, «tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participarea sa la un simbol»; «cele mai multe dintre hierofanii sunt capabile să devină simboluri»⁸⁸. Numai că înțeles astfel, fenomenul simbolic conservă – dincolo de istoricitatea sa – o structură insolubilă. El nu este produs ca atare de conștiința noastră, ci mai curând este regăsit astfel. Cu structura sa constantă, simbolul «tinde întotdeauna spre un arhetip» și «informează conștiința în loc de a fi format de ea»⁸⁹. Supoziția lui Eliade este că «orizontul sacral al experienței religioase nu se poate reduce la procesele istorice de geneză, dezvoltare și evoluție ale oricărui alt fenomen cultural». Această idee poate într-adevăr să apară scandaloasă celor care stabilesc «un hiat de netrecut și ireversibil între conștiința religioasă și conștiința istorică»⁹⁰. Este ceea ce-l va distanța pe Eliade de morfologia culturii (Frobenius) sau de școala istorico-culturală a lui Graebner sau Schmidt.

Deopotrivă, hermeneutica unui fenomen simbolic nu-și află soluția în datele cunoscute ale psihologiei. O dispoziție mentală de felul celei religioase nu se reduce niciodată la un simplu proces psihic. Nici măcar explicația lui Jung nu satisface de această dată. «Teoria jungiană a inconștientului colectiv nu ajunge atât de departe ca Eliade: Jung e constrâns să admită că *arhetipurile* nu reprezintă categorii apriorice decât în cazul omului din zilele noastre. Ele s-au format ca posibilități preformative ale conștiinței printr-un lung proces de deprindere istorică cu anumite acte repetabile (riturile). Poziția precaută a lui Jung nu face altceva, în fond, decât să eludeze problema și să explice *ignotum per ignotius*. Întrucât riturile apar, era necesară o predispoziție în acest sens»⁹¹. La Eliade, aceasta din urmă tinde să aibă un caracter transcen-

88. *Tratat de istorie a religiilor*, § 169, cu o prefață de Georges Dumézil și un cuvânt înainte al autorului, traducere de Mariana Noica, Humanitas, 1992.

89. Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 107. În cazul de față, cuvântul *arhetip* trebuie înțeles ca *model* și este cel mai bine exprimat în traducere engleză prin cuvântul *pattern* (*Patterns in Comparative Religion* este traducerea titlului în limba engleză al *Tratatului de istorie a religiilor*). Acest fapt ar implica efectiv, cum a observat U. Bianchi, «ca măcar în anumite cazuri Eliade să considere arhetipurile ca transcendetale».

90. *Ibidem*, p. 108, cu trimitere la D. Rei, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa. Note su Mircea Eliade*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 8 (1972), nr. 3, p. 538.

91. *Ibidem*, p. 107.

dental, asemeni datelor subiacente unei experiențe oarecare. Nu istoria acestei experiențe îl va reține în mod deosebit, ci tocmai dispozițiile de fond care o informează și fenomenul original pe care-l exprimă.

Limite ale experienței hermeneutice

Eliade numește singur granițele pe care hermeneutica sa caută să le atingă. O face atunci când se referă la punctul cel mai îndepărtat ce l-ar putea regăsi un interpret în munca sa. Și are în vedere, destul de neașteptat într-un fel, metafizica și tehnicile inițierii.

Cât privește cea dintâi intenție amintită mai sus, adică dorința de a pătrunde în zona gândirii metafizice, importante mi se par paginile cu care se încheie cartea *Imagini și simboluri*. Ele vin, în fond, cu o sumă de observații asupra metodei. Eliade constată că savantul modern, precum Tylor sau Frazer, cercetează fenomenul simbolic, un mit, o imagine sau o credință, ca și cum acestea ar fi lipsite de o istorie a lor. Vor pune în discuție, de pildă, „un mit australian alături de altul siberian, african sau nord-american, convinși că totdeauna și peste tot este vorba de aceeași „reacție uniformă a spiritului uman în fața fenomenelor naturii”⁹². Față de această poziție, școala istorico-culturală a lui Graebner-Schmidt a însemnat un serios pas înainte: istoria unui mit și formele sale diferite de la o comunitate la alta au fost astfel recuperate. Dar nu se putea rămâne totuși aici. Interpretarea fenomenului simbolic urmează a fi dusă mult mai departe, chiar dacă în acest fel ea s-ar vedea amenințată uneori de jocul riscant al unor idei și supoziții. Întrebarea pe care și-o pune Eliade este dacă nu cumva un simbol, un mit, un ritual, ar putea să descopere, „dincolo de istoria /și semnificația lor/, condiția umană însăși ca mod distinct de existență în univers”⁹³. Tocmai în acest punct ar urma să ajungă interpretul, să vadă cum o anumită cultură, indiferent că este arhaică sau modernă, produce în cele din urmă o metafizică a ei.

Acolo unde vom întâlni anumite imagini și simboluri, cu o viață distinctă a lor, există sigur și o metafizică. – Tocmai aceasta este credința lui Eliade. Metafizica la care el se referă comportă un caracter neconceptual, difuz sau implicit. Cum singur spune, ea „se exprimă mai curând prin simboluri decât prin utilizarea conceptelor”. Dar este totuși o metafizică, „adică o concepție globală și coerentă despre /ceea ce numim/ Realitate”⁹⁴. În chiar elementul simbolului, omul conștientizează situațiile:

92. *Imagini și simboluri*, ed. cit., p. 217.

93. *Ibidem*, p. 218.

94. O astfel de metafizică recunoaște Eliade în tradiția vedică, atunci când discută despre ambivalența oricărei divinități, cu o perfectă ilustrare în cuplul Vṛtra/Varuṇa. Concluzia la care ajunge merită să fie reluată aici *in extenso*.

„Istoria secretă vedică dezvăluie, pe de o parte, consangvinitatea Devilor și a Asurilor, faptul că aceste două clase de Ființe supraomenești au o origine comună; pe de altă parte, ea pune în evidență identitatea contrariilor (*coincidentia oppositorum*) în structura profundă a divinităților, care se arată, rând pe rând, sau simultan,

-limită care sunt proprii lumii sale: temporalitatea și moartea, erosul, inițierea, schimbarea de sine etc. El conștientizează în fond faptul existenței sale. Un anumit simbol «vizează totdeauna o realitate sau o situație care angajează direct existența umană»⁹⁵. În cele din urmă, prezența imaginilor și a simbolurilor ne vorbește despre prezența conștiinței de sine. Iar acest fapt descoperă sigur o anumită metafizică a omului tradițional. Interpretul este dator să regăsească această metafizică implicită, ca să poată spune, în cele din urmă, că a înțeles ce anume se petrece cu omul de aiurea și cu el însuși.

Explorând metafizica difuză a unor comunități, interpretul constată un lucru la care probabil nu s-ar fi așteptat, și anume că nu există sub aspect cultural lumi închise, definitiv condamnate. Nu există lumi în care conștiința de sine să nu fi atins forme evidente, mai mult încă, forme cu adevărat dramatice. S-a putut vorbi în acest sens despre un gen de praguri existențiale pe care omul tradițional le atinge și, deopotrivă, despre neașteptatele sale deschideri. Rămâne atunci ca interpretul să vadă «dacă aceste deschideri sunt tot atâtea mijloace de evaziune sau, dimpotrivă, dacă ele constituie unica modalitate de acces la adevărata realitate a lumii». – Admirabilă, cred, această înțelegere a lui Eliade cu privire la omul de oriunde și, nu mai puțin, aproape dezarmantă pentru conștiința noastră modernă, europeană.

Cât privește cea de-a doua intenție a hermeneuticii sale, ea se delimitează ca o posibilă tehnică spirituală a interpretului. În felul acesta o va înțelege, mai târziu, Al-George. Ne dăm seama în fond că Eliade asumă un lucru cu care nu ar risca mulți în filosofia de astăzi. Va considera că filosofia, în speță hermeneutica, încă mai poate să consoleze și să edifice. Ea încă poate fi văzută asemeni unei terapeutici. În măsura în care este just exersată, ea îl transformă pur și simplu pe autorul ei. Tocmai în acest sens hermeneutica devine o tehnică spirituală, adică un mod de a schimba subiectul însuși.

Numai că interpretul va resimți într-o manieră potențată forța unor date și structuri simbolice. Înainte de toate, el regăsește aceste structuri asemeni oricărei conștiințe situate într-un orizont simbolic, de felul celui tradițional. Datele simbolice ale mediului de viață îl silesc pe om să se comporte altfel decât ar fi înclinat să o facă spontan, să contrazică prin gândire ceea ce îi arată experiența imediată și logica elementară: într-un cuvânt, să devină ceea ce nu este – ceea ce nu poate fi – în starea profană, neiluminată, în condiția lui umană⁹⁶. În al doilea rând, her-

binevoitoare și înfricoșătoare, creatoare și distrugătoare, solare și ofidiene (adică manifeste și virtuale) etc. Recunoaștem aici efortul spiritului indian de a degaja un principiu unic de explicare a Lumii, de a ajunge la o perspectivă în care contrariile se abolesc, iar opozițiile se anulează. Metafizica clasică nu va face altceva decât să elaboreze și să sistematizeze această concepție totală asupra realului, schițată în Vede și în Brăhmane» (*Mefistofel și Androginul*, traducere de Alexandra Cunița, Humanitas, 1995, p. 86).

95. *Ibidem*, p. 198.

96. *Mefistofel și Androginul*, p. 89.

meneutul suportă efectul structurilor simbolice prin aceea că înțelege prezența lor și o acceptă ca atare în chiar existența sa. El va regăsi înțelesurile mitului sau ale simbolului -cu atâta vigoare încât, după ce a asimilat această nouă interpretare, conștiința /sa/ nu mai este aceeași⁹⁷. El acceptă atât latura inteligibilă a unui simbol cât și pe cea neinteligibilă, atât adresa logică a sa cât și pe cea infralogică. Simbolul nu se adresează niciodată -doar conștiinței treze, ci vieții psihice în totalitatea ei⁹⁸. Exact acest lucru îl acceptă interpretul și caută să-l recunoască în chiar cuprinsul vieții sale interioare.

Toate acestea ne spun că hermeneutica lui Eliade ținește mult mai departe decât am fi înclinați să credem. Hermeneutica astfel concepută devine ea însăși un act de integrare a conștiinței, de unificare a celor două zone, cea superficială, a experienței empirice și cea abisală, a experienței fantastice și simbolice. Ca atare, aceasta credem că este valoarea de „tehnică spirituală” a hermeneuticii; ca tehnică spirituală, ea realizează ceea ce definea chiar demersul tehnicilor Yoga, în ambele cazuri fiind vorba de o unificare a stărilor de conștiință, păstrând, bineînțeles, toate proporțiile cuvenite⁹⁹. Ea urmează să fie pusă în analogie, cum s-a și făcut¹⁰⁰, cu epistemologiile alternative ale acestui secol: Ștefan Lupășcu sau R. Thom. Sau cu cercetările de psihologie și sociologie a profunzimilor, întreprinse în posteritatea lui Jung. Hermeneutica este informată, cum ne dăm acum seama, de o logică diferită decât cea aristotelică, esențial neunivocă sau antinomică. Această logică, în care locul decisiv îl deține conjuncția contrariilor, îi cere interpretului să se plaseze acolo unde se intersectează continuu gândirea simbolică și cea conceptuală.

Despre forma sensibilă a conceptului

Nu e greu să observi că hermeneutica lui Eliade își trece adesea limbajul tehnic într-un plan cu totul secund. Ea nu-și descrie propria sa tehnologie, limbajul, conceptele și metoda ca atare. Eliade nu explorează anumite distincții într-un limbaj abstract, pur conceptual. Ci preferă să le observe, să le numească și să le illustreze.

De exemplu, vorbind despre cercul hermeneutic, el nu caută să definească această situație a gândirii și să o explice în elementele sale tehnice. Nu va căuta să distingă anumite aspecte logice sau lingvistice în marginea unor concepte cum ar fi: dat prealabil, proces de preînțelegere (*Vorverständnis*), preconcept (*Vorbegriff*), prejudecată (*Vorurteil*), anticipare (*Voraussetzung*), înțelegere a lumii ca înțelegere de sine, circularitate logică și circularitate hermeneutică, *Weltanschauung* și doctrină a

97. *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 76.

98. *Mefistofel și Androginul*, p. 203.

99. Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 202.

100. Cf. Gilbert Durand, *Eliade ou l'anthropologie profonde*, în *Cahiers de l'Herne*, nr. 33, 1978, pp. 95 sq.

punctului de vedere. Ci observă, în chipul cel mai simplu, că acela care ajunge la un anumit rezultat al cercetării este deja, în prealabil, „pe deplin lămurit asupra obiectului propriu-zis al cercetării sale”.¹⁰¹ În fond, „fiecare descoperă ceea ce era spiritual și cultural pregătit să descopere”.¹⁰² „Înainte de descoperire, realitatea ce avea să fie descoperită exista deja, dar nu era cunoscută ori înțeleasă, nu se știa cum putea fi folosită”.¹⁰³ „Perspectiva adoptată în observarea unui fenomen joacă un rol considerabil în constituirea fenomenului însuși”.¹⁰⁴ Sau, cum singur spune în primele pagini din *Yoga*, „noi înțelegem mai ales ceea ce suntem predestinați să înțelegem prin propria noastră vocație, orientare culturală sau a momentului istoric căruia îi aparținem”.

Astfel de observații – perfect justificate – puteau să fie ușor împinse într-o dezvoltare pur și simplu teoretică a chestiunii. Eliade nu o face însă, ci înțelege să-și illustreze ideea cu trimitere la situații simbolice de felul celor pe care le descriu, de exemplu, fenomenul hierofaniei. Știm acum că într-un alt spațiu filosofic, Heidegger (*Sein und Zeit*, § 32) și Gadamer (*Wahrheit und Methode*, II, 2, 1), Bultmann (*Glauben und Verstehen*, III, 142 sq.) și Ricoeur (*Le conflit des interprétations*, 381 sq.) au procedat altfel. Diferența în joc acum o sesizează, de pildă, Pierre Fruchon atunci când se referă la propensiunea filosofică a hermeneuticii postromantice¹⁰⁵. Aceasta nu mai este satisfăcută doar în varianta de *ars interpretationis*, ci pretinde în timp o formă perfect teoretică. Ea devine atunci o hermeneutică filosofică, trecând permanent din regimul conceptului în cel al aplicației și invers.

În fond, nici la Eliade hermeneutica nu va fi doar una aplicată. Numai că ea își dezvoltă conceptul atât doar cât îi este necesar într-un caz concret și nimic mai mult. Conceptul ei nu se mai angajează singur într-o aventură teoretică. El nu se dezvoltă în sine și pentru sine, ca să preiau o formulă hegeliană. Nu conduce la o mișcare obiectivă a gândirii („Faptul că hermeneutica duce la crearea de noi valori culturale nu implică neapărat că ea ar fi „obiectivă”-). Ci urmează, adesea cu o anumită candoare, procesul concret al interpretării. Este ca și cum conceptul nu s-ar mai putea despărți de forma sa sensibilă, de acel trup concret pe care-l află singură în situațiile simbolice descrise. Eliade ne vorbește, de exemplu, despre omologia dintre Cruce și Axis Mundi, dar felul în care o face induce în mintea noastră ideea de circularitate a comprehensiunii. În situația pe care el o descrie, conceptul își prezervă o formă sensibilă a sa, de unde probabil forța mai puțin obișnuită a explicitării în paginile sale.

101. *Insula lui Euthanasius*, București, 1943, p. 131. A se vedea și comentariul lui Adrian Marino în *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, ed. cit., pp. 107-111.

102. *Mefistofel și Androginul*, p. 70.

103. *La nostalgie des origines*, p. 76.

104. *Mituri, vise și mistere*, în volumul *Eseuri*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, 1991, p. 297.

105. *Pour une hermeneutique philosophique*, în „Revue de métaphysique et de morale”, nr. 4, 1977, p. 560.

Cred că această din urmă situație a conceptului poate fi pusă în legătură cu trecerea pe care o realizează Eliade de la *subtilitas intelligendi* la *subtilitas aplicandi*. Am văzut dintru început că pentru Eliade hermeneutul prob va tinde către un gen de reduplicare în existență a propriei sale gândiri. Este ceea ce profesorul Ernest Stere va căuta să treacă, mai târziu, aici, în contul întregii filosofii, spunând că aceasta deține întodeauna o intenționalitate practică sau etică. Ideea din urmă ar putea să orienteze către o interpretare mai justă a enunțului că „un eveniment istoric își va justifica apariția sa doar atunci când va fi înțeles”¹⁰⁶. În acest caz, a înțelege un eveniment sau o scriere nu mai înseamnă doar să le supui unei analize logice. Delimitarea logică a unui înțeles nu mai este suficientă prin ea însăși. Dimpotrivă, urmează ca totul să fie tradus etic sau practic, adică să fie pus în legătură cu un cod al vieții noastre de zi cu zi. Indiferent care ar fi acest cod, tocmai el ne va spune ce înțeles are un eveniment sau un anumit enunț.

Procesul din urmă seamănă, până la un punct, cu cel al modelării unui fenomen contingent într-un program de calculator. Patrick Suppes descrie la un moment dat o situație care ar putea să ne exprime în una din conduitele noastre cotidiene. Și anume, caută să vadă cum putem exprima printr-un program de calculator rezultatul aruncării de o mie de ori a unei monede. Algoritmul obținut traduce un anumit cod, oricât de vag și de spectral ar putea el să ne apară. Și, deopotrivă, exprimă un mod în care se organizează practic experiența noastră. Câtă vreme noi nu vom trece din regimul formal al unui înțeles în cel practic al său, nu vom putea spune că acel înțeles ne privește într-adevăr pe noi sau că este nemijlocit al nostru. Eliade va fi tot timpul sensibil la acest din urmă fapt, căutând să vadă cum anume o imagine simbolică ne privește sau nu în chip nemijlocit.

Adevăr și metodă

În ce măsură interpretul are acces la adevărul unui fapt simbolic? Și ce fel de adevăr exprimă el, în ce raport stă acest adevăr cu adevărul unui enunț științific? Analiza hermeneuticii lui Eliade nu poate ocoli în nici un fel astfel de întrebări. De câteva ori, Eliade însuși avea să și le pună singur și în chipul cel mai explicit cu putință.

Într-un studiu timpuriu, Pierre Fruchon a reluat cu alte date problema adevărului în acele științe care fac loc comprehensiunii ca atare¹⁰⁷. Noua lansare a chestiunii a fost provocată de însuși Gadamer în *Wahrheit und Methode* (1960, în special II. 2). Ea încă se păstrează în atenția unor hermeneuți ca Habermas și Rorty, Lyotard și Duerr. Răspunsul lui Eliade în această problemă trimite cel mai adesea la ideea universalității unor

106. *Jurnal*, însemnarea din 2 martie 1967.

107. *Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit*, in „Archives de philosophie”, XXX, 1966.

simboluri. Ceea ce te obligă să recunoști un element nesubiectiv și nearbitrar în constituirea sensului este însăși prezența unor recurențe simbolice. Sau prezența unor arhetipuri, cu un înțeles al termenului diferit de cel jungian. Arhetipul, ca model exemplar, se face evident totdeauna într-un spațiu mental ce corespunde vieții unei întregi comunități sau unei istorii. Abia în acest fel devin posibile sesizarea unui sens al său și înțelegerea sa culturală, istorică.

Interpretul accede la adevăr în măsura în care explorează în chip just lumea simbolurilor. Tocmai acestea sunt capabile să descopere ceva esențial în viața sau în istoria omului. Mai corect ar fi să spunem că însăși lumea se descoperă prin simboluri și nu că simbolurile descoperă ceva esențial în lume¹⁰⁸. Diviziunea finală din *Mefistofel și Androgenul* caută să delimiteze tocmai acest adevăr pe care-l manifestă nivelul simbolic al lumii noastre.

Înainte de toate, simbolul anunță -o modalitate a realului sau o structură a lumii care nu sunt manifeste în planul experienței imediate-. Simbolismul apelor, de exemplu, face evident pentru noi preformalul, virtualul sau haoticul existenței. Apoi, el descoperă realul însuși - în sensul cel mai tare al cuvântului, realul ca structură a lumii, -ceea ce este puternic, semnificativ, viu /și care/ echivalează cu sacrul¹⁰⁹. Deopotrivă, simbolul -exprimă simultan mai multe semnificații a căror solidaritate nu este evidentă în planul experienței imediate; de exemplu, simbolismul Lunii pune în evidență solidaritatea... dintre ritmurile lunare, devenirea temporală, Ape, creșterea plantelor, femeie, moarte și înviere, destinul uman, meșteșugul țesătorului etc.¹¹⁰. Consecința acestui fapt este importantă: -simbolul poate revela o perspectivă care ar permite unor realități eterogene să se articuleze într-un ansamblu sau chiar să se integreze într-un sistem¹¹¹. Dar cea mai semnificativă funcție a simbolismului constă în -capacitatea sa de a exprima situații paradoxale sau anumite structuri ale realității ultime imposibil de redat altfel¹¹². Este vorba, în

108. „Lumea însăși „vorbește”, „se revelează” prin simboluri; nu este vorba despre un limbaj utilitar și obiectiv, /câci/ simbolul nu este o copie a realității obiective- (*Mefistofel și Androgenul*, p. 193).

109. *Ibidem*, p. 194-195.

110. *Ibidem*, p. 195.

111. Simbolismul lunar, de pildă, descoperă pretutindeni -modalități de existență supuse legii Timpului și devenirii ciclice, adică de existențe sortite unei Vieți ce conține în chiar structura ei moartea și renașterea- (*ibidem*, p. 195-196).

112. -Un singur exemplu va fi suficient: simbolismul simplegadelor, prezent în numeroase mituri, legende și imagini înfățișând paradoxul trecerii de la un mod de a fi la altul, adică mutarea din lumea aceasta în lumea cealaltă, de pe Pământ în Cer ori în Infern, sau renunțarea la modul de existență profan, pur carnal, în favoarea unei existențe spirituale etc. Imaginile cele mai frecvente sunt următoarele: trecerea printre două stânci sau iceberguri care se bat cap în cap, deplasarea printre doi munți în continuă mișcare sau printre două maxilare, intrarea într-o vagină dentată și ieșirea din acest loc primejdios fără a fi suferit vreo vătămare, ori pătrunderea în interiorul unui munte care nu are nici o deschizătură etc- (*ibidem*, p. 197).

ultimă instanță, de capacitatea unui simbol în a exprima ceea ce este perfect contradictoriu sau paradoxal, prezența acelei *coincidentia oppositorum* în cuprinsul existenței noastre.

Să reținem însă că dacă o anumită semnificație se impune ca universală, procesul de semnificare este întotdeauna divers, adică multiplu. Prin urmare, adevărul va duce cu el o dublă față, dubla condiție a interpretării: deși unul și același, el nu se descoperă decât parțial și multiplu.

Asupra acestui aspect din gândirea lui Eliade a insistat la noi Sergiu Al-George¹¹³. Mai importantă însă pare să fie ideea că în hermeneutica actuală se pot distinge două atitudini cu privire la sens și la adevăr. Una din ele se leagă de autoritatea scolastică (și neoscolastică) a interpretării literale. Este vorba de prestigiul imens al textului scris și al cercetărilor filologice sau de retorică. Simbolul va fi acum subsumat textului ca atare și supus unui proces de continuă dezambiguizare. Hermeneutica devine o hermeneutică a discursivității, idealul putând fi atins în analiza logică a unui enunț clar formulat. «Aspirația către univocitate constituie în consecință caracteristica sa esențială; acest fapt este evident încă în hermeneutica Evului Mediu unde instituționalizarea religiei dusesese la codificarea normativă a semanticii simbolului prin enciclopedii, bestiarii și lapidarii»¹¹⁴. În acest punct, hermeneutica tinde inevitabil să treacă în logică. Decisivă va fi acum regula sensului univoc, de recunoscut chiar și în unele pagini din Gadamer.

Cea de-a doua atitudine cu privire la sens ar putea fi pusă în legătură cu autoritatea interpretării alegorice, mai cu seamă într-un spațiu cultural ce a trăit mult timp în limba greacă. Aici, a deosebi un sens de altele posibile înseamnă a le situa pe toate într-o ierarhie sau într-o anumită ordine. Așa procedează, în dese rânduri, Eliade însuși. Sensul văzut la un moment dat ca fundamental este tocmai cel pe care se articulează multe altele – fie și opuse total între ele. Regula sensului univoc nu mai deține acum o putere specială. Dimpotrivă, va trece în față regula sensului multivoc. Fiecare imagine propune singură un întreg «fascicol de semnificații»¹¹⁵. Tocmai în recunoașterea acestui spectru semantic stă adevărul interpretării noastre. Cu alte cuvinte, adevărul nu-și mai află în logică singura sa garanție. El devine acum multivoc sau multiplu, ca în reprezentarea mai nouă a lumilor alternative.

Exegețul amintit mai sus pune în relație această înțelegere a sensului cu ceea ce constată în tradiția culturală a Indiei¹¹⁶. Nu ar exista un punct

Eliade face referință la Ananda K. Coomaraswamy, *Symplegades* (Omagiu lui George Sarton, editat de M.F. Ashley Montagu), New York, 1947, pp. 463-488; Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich, 1955, pp. 45 și urm.

113. *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*, pp. 188 sq.

114. *Ibidem*, p. 203.

115. *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, p. 19.

116. «Întreaga cultură indiană nu se află sub o autoritate teologică, există un pluralism religios, o complementaritate a punctelor de vedere care, în sistemele de gândire brahmanice, apare sub forma multiplelor „perspective filosofice” (*daršana*); și în

de vedere dominant în această cultură, «chei obligatorii de descifrare a unei imagini simbolice», o ideologie mai autoritară decât altele și nici doctrine cu caracter exclusiv. Sau poate că în acest fel percepem noi acum ceea ce este propriu unei tradiții străine, exotice.

Când adevărul este multiplu, deși inegal în aparițiile sale, este greu să mai riști o metodă precisă în a-l delimita și expune. Eliade va preciza singur, în dese rânduri, că nu și-a propus niciodată să elaboreze o metodă perfect riguroasă. În scrisoarea către Ioan Petru Culianu din 3 mai 1977, acest lucru este afirmat cu toată claritatea. «Personal, ca și Granet și Dumézil, n-am fost obsedat de metodologie – deși, cred, toți trei am încercat să interpretăm sistematic documentele. Acum, însă, trăind momentul Crizelor (cu majusculă), istoricul (fenomenologul etc.) religiilor trebuie să înfrunte *the methodological challenges*. Dar să le înfrunte ca istoric al religiilor, i.e. cunoscând izvoarele și bibliografia a cel puțin trei religii primitive și ale tuturor religiilor „istorice”. Fără nici o îndoială, de această dată nu se mai poate spune că metoda crează ea singură obiectul cercetării noastre.

Despre hermeneutica nemetodologică a interpretului în discuție au vorbit deja Ioan Petru Culianu, Adrian Marino și Sorin Antohi. Mai devreme încă, H. Göttner¹¹⁷ face referiri la libertatea de metodă a gânditorului român, considerând-o esențială hermeneuticii sale. În definitiv, la Eliade conceptul de hermeneutică «exclue categoric înfeudarea față de vreo filosofie la modă»¹¹⁸. De aceea, nu voi mai insista asupra acestui lucru. Vreau doar să reamintesc faptul că în literatura filosofică de la noi nu aflăm propriu vorbind un discurs tehnic asupra metodei. Filosoful român nu s-a văzut niciodată atras cu totul către așa ceva. Limbajul auster al metodei, exercițiul tehnic al acesteia, respectarea strictă a unor reguli, asceza de tip pozitiv sau rațional, canonul de laborator, toate acestea nu și-au avut aici misionari cu vocație filosofică.

Nici măcar în cazul lui Eliade, cel mai occidental dintre gânditorii români ai acestui secol, nu afli un exercițiu conceptual și tehnic al metodei. Sesizezi mai ușor un anumit scepticism metodologic al său¹¹⁹. Probabil însă că exact acest lucru îi dă posibilitatea să întreprindă un tip de cercetare pe care McGinty l-a numit rearticulare, deosebindu-l de genealogie și de translație. «Când un om de știință consideră religia ca un

tradiția buddhistă, vechile texte care consemnează „legea” (*dharmā*) pot suscita interpretări (*abhidharma*) controversabile. Dacă este să ne referim la regimul propriu-zis al expresiilor simbolice și metaforice din textele tradiționale, trebuie să luăm act de faptul că *Rig-veda*, textul fundamental al lumii brahmanice, este alcătuit din asocieri de sensuri și suprapuneri de imagini ce par a avea aceeași libertate ca în creația suprarealistă poetică; de aceea, autorii presupuși ai imnurilor vedice sunt denumiți *Kavi*, poeți vizionari. În consecință, și textele exegetice din corpul vedic (*brāhmaṇa*, *āranyaka* și *upanișadele*) vor păstra jocul liber al interpretărilor simbolice, fără a pune vreodată problema unui „conflict al interpretărilor” (Sergiu Al-Gorge, *op. cit.*, p. 204).

117. *Logik der Interpretation*, München, 1973.

118. Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 128.

119. Adrian Marino, *op. cit.*, p. 205.

mod de acțiune autentic și comprehensibil, fără a pune o necesară distanță între comportamentul religios și comportamentul normal contemporan, el folosește *rearticularea*. Pe această direcție se înscriu Eliade și morfologii culturii ca Frobenius și Jensen (McGinty, 210-11).¹²⁰ Unui adevăr multiplu – sau spectral – nu avea cum să-i corespundă decât o metodă relaxată și suficient de liberă.

Cel puțin una din consecințele acestui mod de-a înțelege hermeneutica trebuie luată în seamă: dacă ea nu este o metodologie, nu se poate în nici un fel substitui altor discipline. Dimpotrivă, fiecare cercetare serioasă din zona celor numite *humaniora* tinde să devină ea însăși o hermeneutică¹²¹. Două condiții vin acum să explice această situație: transformarea unor discipline umaniste în științe de frontieră și dispoziția lor către o nouă sinteză. Hermeneutica nu mai pretinde acel gen de obiectivitate pe care l-au impus altădată științele moderne ale naturii. «Logica ei este /mai curând/ cea a descoperirii științifice»¹²². De altfel, Eliade a crezut tot timpul în posibilitatea unei hermeneutici creatoare și extinse, care să atingă în cele din urmă granițele ca atare ale metafizicii. În cazul său, este foarte greu să spui că ai de-a face cu încă o utopie în șirul lung de soteriologii istorice ale omului modern.

Despre luciditatea aproape sceptică cu care uneori Eliade și-a gândit hermeneutica sa, fie și în forma unei terapeutici, știm deocamdată încă foarte puțin.

120. Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 125. După numai o pagină, exegetul afirmă că «poziția rearticulativă a lui Eliade este, în dialogul necesar, cea mai respectuoasă față de interlocutori» (p. 126).

121. *Ibidem*, p. 128.

122. *Ibidem*, p. 129.

METAFIZICĂ ȘI FRIVOLITATE A CUVÂNTULUI

Eclipsa timpurie a metafizicii

Este interesant de văzut ce anume se întâmplă cu metafizica atunci când «imperiul semnelor» și cercetarea acestuia își extind fără limită granițele. Adică atunci când studiile de logică și retorică, gramatică și semiotică ocupă un loc tot mai însemnat în preocupările noastre. În definitiv, acest din urmă fapt, anume extensiunea cercetării semnelor, nu este propriu oricărui interval de timp. El apare mai curând ca un fenomen periodic sau alternativ, în funcție probabil de anumite date de ordin mental și simbolic. Pot fi ușor numite trei intervale în care omul modern, îndeosebi cel occidental, s-a raportat negativ la metafizică și servil sau exaltat față de puterea semnelor.

Unul din aceste intervale deschide însăși modernitatea occidentalului: îl află în cuprinsul secolului XVI, mai cu seamă în sud-vestul Europei, când o serie de gânditori ca Benito Pereira (Pererius)¹²³ sau Petrus Ramus¹²⁴ vor marginaliza metafizica și o vor socoti pur și simplu «o artă frivolă». Frivolitatea ei naște din însăși vorbirea abstractă cu privire la ființă, transcendență, transcendentalii și altele asemănătoare. Așa le apăreau lor toate acestea, ca abstracte și vane, imateriale și superflue, adică fără un conținut sau un trup al lor, deșarte și frivole. Gânditorii amintiți, ca și cei mai mulți dintre contemporanii lor, preferă dezbaterile logice și retorice a chestiunilor, sau chiar dialectica, înțeleasă atunci ca o artă a cuvântului just folosit. Ei ajung interesați mai cu seamă de acele realități ce pot fi bine determinate, circumscrise logic sau aduse în discursul rațiunii pozitive.

Metafizica nu va fi evacuată din spațiul preocupărilor mari ale timpului, acest lucru nu a fost niciodată cu putință. Dar ea nu mai numește o cunoaștere indivizibilă și de primă instanță, ci mai curând un multiplu de doctrine. Există înainte de toate, ne spune Micraelius, o *metaphysica generalis*, cea care studiază existența în genere, cu determinările sale cele mai generale. Aceste determinări au fost numite, cum știm, predicamente și transcendentalii. Există apoi o *metaphysica specialis*, cu trei forme recunoscute atunci: teologia, psihologia (sau pneumatologia) și cosmologia. Toate trei cercetează, în fond, entități de ordin imaterial: natura divină, sufletul și rațiunea – sau rațiunile – acestei lumi. Limbajul

123. *De communibus rerum omnium naturalium principiis et affectionibus*, 1562.

124. *Aristotelicae animadversiones*, 1543.

neoscolastic al secolului XVI, ca și preferința unor autori pentru gândirea de tip analitic și pentru ceea ce se va numi mai târziu epistemologie, ar putea să explice doar în parte această diseminare a metafizicii. Ea ajunge uneori identificată cu ontologia, cum se întâmplă în *Encyclopédie* de Alsted, 1620. Sau, mai rău încă, va fi trecută cu totul în umbra acesteia.

Procesul retoric al metafizicii începuse de altfel mult mai devreme, în paginile lui Lorenzo Valla (*Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*). Acesta va pune în chestiune metafizica aristotelică înțelegând că termenii de ființă (*ens*) și esență (*essentia*) nu mai păstrează nici un primat în meditațiile timpului. Ei sunt incapabili să dea seama de o teorie a cunoașterii cu privire la cele nemijlocit reale. Mai potrivită îi apare lui Valla vorbirea despre lucrul ca atare, *res ipsa*, cel care ia locul substanței aristotelice. Tabla categoriilor se restrânge la cele ce pot fi ușor determinate logic: lucrul ca atare, calitatea unui astfel de lucru, relația în care-l afli și acțiunea de care este în stare. Logica și retorica pun acum stăpânire atât pe lumea semnelor folosite de om cât și pe cea a realităților la care ele trimit¹²⁵. Agricola și Erasmus, iar mai târziu Vives (cu *De anima et vita*, 1538), reiau acest proces din punct de vedere retoric al metafizicii. Ei pregătesc înțelegerea unui Rodolph Göckel (Goclenius) cu privire la metafizică și ontologie. Aceasta din urmă, văzută acum drept *scientia generalis de transcendentibus et praedicamentis*, se anunță ca o afacere importantă a omului modern, iar metafizica, adică cercetarea ființei în absolutul ei, va intra în eclipsă.

Despre frivolitatea cuvântului

Cu anumite diferențe, întâmplarea se repetă mai târziu în secolul XVIII și într-un mediu al gândirii pregătit deja să recunoască puterea neobișnuită a semnelor, anume cel anglo-saxon.

Gândirea modernă nu aduce, cum s-a putut crede, doar exaltarea rațiunii în ipostaza pozitivă și universală a sa. Ci, deopotrivă, și o formă de secundaritate a acesteia, o dată cu suspectarea personajelor vechi ale metafizicii: «ființă» și «substanță», «esență» și «existență», «natură» și «fenomen». Despre o realitate ultimă se va vorbi tot mai puțin, cel mai adesea spre a i se demasca sărăcia ontologică, adică nonsensul. La fel se întâmplă și în legătură cu ceea ce s-a numit natură a lucrurilor sau cu principiile lor «prime și ultime», cu transcendența și cu orice dincolo în genere.

De unde această formă de retragere a gândirii, reculul ei metafizic?

În multe din paginile sale, Locke va spune că percepția lucrurilor și a lumii rămâne, înainte de toate, doar percepție, experiență omenească, indiferent cum ne-o imaginăm noi. Încât, nu vom ști niciodată prea bine

125. Cf. Lambros Couloubaritsis, *La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?*, în Rémi Brague et Jean-François Courtine (éds.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, P.U.F., 1990, p. 297 sq.

ce anume este acel ceva care ne întâmpină din afară¹²⁶. Ne vom întoarce atunci privirea către acele realități ce au nume vaste (substanță și esență etc.), dar nu vom afla decât că «ideile generale /pe care le asociem semnelor/ sunt ficțiuni și invenții ale minții»¹²⁷. Rațiunea însăși va fi marcată de același caracter non-esențial pe care-l manifestă cuvintele sau semnele scrise pe o pagină oarecare¹²⁸. Ideea din urmă va fi reluată în mediul francez de gândire, către sfârșitul aceluiași secol. Condillac, de pildă, vorbește în dese rânduri despre contingența cuvintelor sau semnelor noastre. Totul se datorează faptului că noi nu ieșim niciodată din noi înșine, nu depășim în nici un fel experiența noastră sensibilă. Fie că vom căuta să ne apropiem de rațiunea divină, fie că vom descinde în zonele abisale, nu trecem niciodată dincolo de noi înșine¹²⁹. Credința că ideile noastre sunt reprezentarea lucrurilor ce le cauzează provine dintr-o veche și comună eroare cu privire la natura lucrurilor (Destutt de Tracy)¹³⁰. O anumită contingență a experienței noastre separă continuu semnele de lucruri, ideile de lumea reală și logica pe care o folosim de rațiunile celor întâmplare.

Așadar, lumea nu ne trimite alte semne decât cele pe care singuri le folosim în fel și chip. De aceea, ne rămâne să fim cât se poate de atenți cu acestea din urmă și cu o posibilă ordine a lor. Dacă există o logică a lucrurilor sau a lumii, despre așa ceva nu știm nimic, sau știm doar că ea devine pentru noi un simplu cuvânt, semn, ordine a semnelor, convenție, calcul și limbaj: exact aici au ajuns gramaticile raționale și tratatele de logică ale veacului XVIII¹³¹. Când ne știm absolut singuri cu semnele noastre, fără nici un reazem sau o justificare dincolo de ele, nu ne rămâne decât să le punem pe acestea în ordine spre a le putea folosi eficient. E nevoie, prin urmare, ca logica, semiotica și gramatica să facă ordine perfectă în lumea semnelor, cea care ne amintește întruna că ne aflăm la distanță de tot ce înseamnă natură a lucrurilor și rațiune a lor.

Așa se face că orice întrebare cu privire la natura celor sesizate de noi ajunge acum gratuită sau vană. Cum va spune însuși Condillac, «în sistemul ideilor primitive ale simțurilor, nimic nu este mai frivol decât să gândești natura lucrurilor: nu trebuie să cercetăm decât raporturile pe care le întrețin cu noi; e tot ce ne pot învăța simțurile»¹³². Frivolitatea gândirii noastre decurge acum tocmai din lipsa unei dispoziții sceptice, când omul poate să creadă că privirea sau spusele sale ating nemijlocit însăși rațiunea celor existente.

126. *Eseu asupra intelectului omenesc*, partea întâi, II. § 3; XXIII. § 10.

127. *Ibidem*, partea a patra, VIII. § 9.

128. *Ibidem*, partea a treia, VI. § 4.

129. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, A. Colin, 1924, § 1.

130. *Éléments d'idéologie*, I, M-me V-ve Courcier, Paris, 1817, p. 26-27.

131. Cf. Condillac, *op. cit.*, cap. IX-XI; idem, *Cours d'étude pour l'instruction des jeunes gens*, I-X, Paris, 1821, I. *Grammaire*, I, XXXIX; VIII-IX. *Langue des calculs*, § 1.

132. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ed. cit., II. § 5.

Regimul secund al vorbirii metafizice

Cu privire la secundaritatea discursului metafizic aveau să atragă atenția, în secolul din urmă, câțiva neokantieni, apoi Russell și Wittgenstein, Carnap, Quine și alții. S-a tot spus, nu fără un anume gust al scandalului, că enunțurile cu privire la natura lucrurilor sau la o mai ascunsă rațiune a lor, la transcendență, eu și destin, astfel de enunțuri sunt fie absurde, fie lipsite de sens.

Este inutil în fond să mai faci liste cu numele celor care denunță dintr-un motiv sau altul metafizica, întrucât s-au delimitat deja în această privință școli întregi sau cercuri de combatanți, mai cu seamă în mediul gândirii analitice. «Deconstrucția tradiției metafizice», cum a fost numită această operație militară a filosofiei, a devenit ea însăși o tradiție. Astăzi nu sunt puțini cei care, asemeni lui Quine (din scrierile sale târzii) sau Suppes, au depășit deja etapa fovistă a deconstrucției. Voi reveni într-un alt loc asupra felului în care ei înțeleg acum situația metafizicii. Cei mai mulți însă constată cu stupefacție caracterul excentric al metafizicii clasice, faptul că ea justifică o mare absență, anume ființa ca atare. Pentru a treia oară de la 1500 încoace s-a înțeles că atunci când omul rămâne singur cu semnele sale, el se plasează de fapt într-un alt discurs al timpului, mai arid și mai exiguu, pozitiv și logic, formal și pragmatic. Nu este o întâmplare faptul că singura ontologie căreia un analist precum Quine îi află justificare este cea formală, posibilă numai într-un limbaj formal, ordonat după reguli precise. Or, într-un astfel de limbaj, «ființa ca atare» își pierde orice urmă metafizică, ea nu mai înseamnă decât «valoarea unei variabile legate». Nici Hegel și nici subtilul său adversar, Kierkegaard, nu ar mai avea ceva de spus în legătură cu un asemenea înțeles al existenței.

Vor sesiza acest nou avatar al frivolității câțiva interpreți de mai târziu, cum sunt Ayer și Gadamer, Derrida și Hottois. Fiecare va tinde să decripteze un gen de limită absolută a gândirii metafizice și o posibilă distanță față de aceasta. Cel care a consacrat hermeneutica filosofică are în atenție limbajul ca atare al interpretului, metafizicianul fiind și el un interpret. Tocmai despre acesta va spune că descrie, cu interpretarea sa, un fenomen secund prin raportare la vorbirea poetului sau la limbajul nostru natural. Ayer acceptă cu titlul de fapte inițiale doar cele la care se referă științele, încât filosofiei nu-i rămâne decât să discute «asupra manierei în care noi exprimăm faptele». Pentru Derrida, fenomenul secundarității afectează orice gândire reflexivă și orice semnificat în genere, sărăcindu-le în mod esențial și pentru totdeauna. Iar Hottois va spune că discursul filosofic este singurul ce nu stă în atingere directă cu ceea ce am putea numi *l'autre du langage*. În măsura în care filosofia nu se mai ocupă decât de felul în care vorbim despre lucruri, evenimente, lume și despre noi înșine, ea nu mai ocupă decât o poziție secundă față de discursurile pe care le analizează și care, ele însele, sunt în atingere

directă cu ceea ce nu este limbaj¹³³. Exterioritatea metafizicii este afirmată acum, absolut ciudat, în chiar locul ei de prezență, ca atunci când cineva încearcă să dovedească într-un mod perfect logic absența oricărei logici.

Hermeneutica devine ea însăși o artă frivolă

Voi observa mai întâi că sensul ca atare al frivolității metafizicii s-a schimbat mult de la un interval la altul. Când, în secolul XVI, metafizica este percepută de unii autori ca o artă cu totul frivolă, se extind enorm cercetările asupra limbajului și semnelor în genere. Frivolitatea ei constă, la acea vreme, în jocul gratuit cu abstracții și cuvinte. Mai târziu, pentru Condillac de pildă, frivolitatea metafizicii rezidă în pretenția ei de a atinge ceea ce nu-i este dat omului să cunoască, anume natura ca atare a lucrurilor. În intervalul din urmă, metafizicii i se descoperă tocmai lipsa de însemnătate a propozițiilor sale. Ele vor apare multor analiști fie ca lipsite complet de sens, fie cu un sens vag, nedeterminat sau obscur. Și într-un caz și în celălalt, valoarea lor teoretică este absolut îndoielnică.

Există însă și un alt înțeles al frivolității, anume cel de libertate excesivă, destindere sau lipsă de încordare, slăbire a unei dependențe. Când, de pildă, un lanț întreg ajunge slăbit, *frivulus*, verigile sale se pot rupe ori separa unele de altele. Întregul tinde atunci să se fărâme, lăsând părțile libere, nondependente. Lumea însăși poate fi văzută cum își pierde lanțurile care o înfățișează ca un întreg: în *Le monde cassé*, Gabriel Marcel descrie o astfel de întâmplare a lumii noastre. La fel și metafizica, ea atinge zona frivolității atunci când revendică pentru sine o libertate excesivă, când nu mai respectă înțelegerea ei cu științele sau cu teologia, cu logica sau cu viața noastră cotidiană. Ea devine atunci slabă, adică liberă, dezlegată, solitară și sub un permanent risc, frivolă în definitiv.

Dar aceeași frivolitate atinge și hermeneutica ascunsă în chiar corpul metafizicii. Sau, mai neașteptat încă, hermeneutica de tip analitic, decisă într-un fel să termine pentru totdeauna cu orice metafizică. Cum nu atinge deloc subtilitatea gândirii sceptice, aceasta din urmă trece ușor de la exigența logică la un gen de candoare speculativă. Ca să vorbești despre «fapte ca atare» (Ayer) sau despre «l'autre de langage» (Hottot) și, în același timp, să crezi că te afli la distanță de orice metafizică, acest lucru face evidentă o anumită inocență a interpretului. Nevinovăția sau candoarea acestui mod de a vorbi nu-l scoate însă pe nimeni în afara hermeneuticii, ea încă valorează pentru noi ca un mod de interpretare.

Când analistul spune că enunțul de natură metafizică este pur și simplu abstract și că orice enunț abstract ajunge prin el însuși gratuit, el uită pentru o clipă că nu există enunțuri care să se elibereze de orice formă de abstracție. La limită, singurul enunț neatins de abstracție este cel al lucrurilor ca atare, dar acesta nu mai este de fapt un enunț. La fel,

133. *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites*. Bruxelles, E.U.B., 1979, p. 14.

când analistul spune că propozițiile metafizice sunt fără sens, el uită că sensul nu domină întreaga noastră logică sau înțelegere. Există, de altfel, dincolo de hermeneutica sensului, o hermeneutică a datelor prealabile cu privire la sens și nonsens. Deopotrivă, există și o hermeneutică a formelor simbolice sau a experiențelor de ordin spiritual, apoi o hermeneutică a conduitei noastre pragmatice sau a celei ideologice, fiecare cu justificarea ei. Nu mai puțin, când analistul ne spune că metafizica trebuie evacuată din exercițiul gândirii noastre, el atinge atunci gradul zero al inocenței sale. Să ne amintim că Heidegger, în încercarea de a depăși limbajul metafizicii occidentale, este nevoit să constate că din acest limbaj nu se poate ieși în chip definitiv. Cel care dă în vileag marile fantasme și obscurități ale metafizicii moderne nu poate să spună, în cele din urmă, că este liber și străin de orice metafizică.

Suppes constată pentru sine că orice formă de cunoaștere se sprijină pe o serie de supoziții care, în ultimă instanță, sunt de natură metafizică. De exemplu, când omul de știință vorbește despre obiectul cercetării sale, el acceptă un dincolo al jocului de semne cu care operează, eventual un înțeles minimal și intersubiectiv al lor, ceva care nu se produce în absolut prin simpla folosire subiectivă a cuvintelor sau a semnelor. Acest ceva cu privire la care el ne face atenți și care pretinde o formă de realitate devine nemijlocit o supoziție a metafizicii sale. Ca să dea exemple de propoziții metafizice, Suppes formulează aproximativ în felul următor: certitudinea cunoașterii noastre, în sensul adevărului logic, este acum irealizabilă; colecția teoriilor noastre – trecute, prezente și viitoare – nu converge către un rezultat sigur; limbajul nostru are un caracter probabilist; relația cauzală se realizează aleatoriu; științele descriu un fenomen plural; raționalitatea pe care o exaltăm este marcată de contingență. Toate aceste propoziții fac parte, în cele din urmă, din metafizica timpului nostru.

Dar când anume avem de a face, în fond, cu o propoziție metafizică? Exact atunci când noi formulăm sau gândim ceva cu valoare de supoziție, indiferent că este vorba de cunoașterea noastră sau de credința și actele noastre. În această privință, Suppes îl reia pe Collingwood, cel care a susținut că metafizica este oricând prezentă în gândirea sau interpretările noastre. Ea înseamnă chiar suma supozițiilor absolute – adică libere, de ultimă instanță – ale gândirii omului. Pentru Collingwood, metafizica trebuie recunoscută înainte de toate în chiar spațiul gândirii științifice a omului de astăzi. Ea nu este nici adevărată și nici falsă, nici cu sens și nici fără sens. Pur și simplu, ea este, devine prezentă o dată cu credința și științele noastre. Supozițiile de fond ale gândirii sau ale înțelegerii compun însăși metafizica unui anumit timp, și exact ele urmează a fi explorate sau aduse în discuție. Dar nu poți delimita cu claritate suma aserțiunilor metafizice. -Este la fel de fără rost să încerci a da metafizicii o definiție logic etanșă pe cât este să încerci a face aceasta pentru fizică sau muzicologie.¹³⁴ Așadar, cel care propune eliminarea completă a

134. Patrick Suppes, *op. cit.*, p. 71.

metafizicii comite el însuși propoziții metafizice. Până și această dorință a sa, dincolo de ingenuitatea ei, se sprijină pe o supoziție de ordin metafizic. De aceea cred că frivolitatea cuvântului aparține, în ultimă instanță, hermeneuticii noastre. Exact aceasta din urmă se deplasează mereu între candoare sau inconștiență și o maximă libertate a sa.

Viziunea unui păgân

Dar frivolitatea cuvântului sau a vorbirii – așa cum este cea metafizică – privește nemijlocit viața oamenilor într-un interval de timp dat. Ea este semnul unei depresiuni a timpului sau a istoriei, semnul deplasării sale către o formă degradată a transcendenței sau către absența ei. Devine, cu alte cuvinte, o experiență semnificativă a omului și poate fi oricând situată în preajma altor experiențe asemănătoare, cum sunt cea a mondenității și libertinajului (pentru Pascal și întreg veacul XVII), a marginalității sau nebuniei (pentru romantici) și a scandalului (pentru Kierkegaard și Nietzsche). Sau chiar a infamiei, așa cum o descoperă timpul din urmă Bataille, Borges și Foucault. Față de Bataille, care propune excesul ca mod de a ieși din datele vieții noastre comune, și față de Borges, cu obsesia epuizării posibilului într-o povestire, Foucault va întârzia mai mult asupra unui anumit înțeles al experienței infamiei. Este vorba de cea care privește existența oamenilor insignifianți, obscuri și simpli, comuni și singuri. Tocmai aceștia duc o viață anonimă și se lovesc întruna de mecanismul implacabil al instituțiilor puterii; se zbat în apropierea lui, schimbă cu el „cuvinte scurte și stridente” înainte de a se întoarce în noapte. Acești oameni se cer luați în seamă o dată cu nefericirea lor, cu mânia și incerta lor nebunie¹³⁵. Nu e greu să înțelegem că infamia lor va fi decretată, până la urmă, în chiar lectura pe care timpul însuși o realizează. Acel *pouvoir* ce delimitează infamia spre a o supune vindecării sociale este, în definitiv, un imens mecanism hermeneutic.

Cu fiecare experiență invocată se simte invazia cumplită a semnelor ce mediază totul, a unei lumi derivate, secunde, instituită de om în chiar distanța pe care singur o încearcă față de natura lucrurilor. Și fiecare din ele se rezolvă într-o hermeneutică, adică într-o formă de lectură a acestei lumi.

Totul se întâmplă ca în scenariul descris de un stoic târziu, anume Epictet, în intervalul dintre eonul păgân și cel creștin. Ca și oamenii secolelor I sau II, noi am ajuns să ne interesăm îndeosebi de felul în care vorbim și nu de ceea ce vorbim, de felul în care gândim și nu de ceea ce gândim sau facem. Ne interesăm de tot felul de categorii logice sau lingvistice („spre exemplu, cum este demonstrația, ce este demonstrația, ce este o consecință, ce este o opoziție, ce este adevărat și ce este fals”), nu la fel însă și de ceea ce se întâmplă cu noi în ordinea primă a

135. *La vie des hommes infâmes*, in „Les cahiers du chemin”, 1977; cf. și Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 101 sq.

existenței. Așa se face că, pe de o parte, făptuim întruna răul, iar pe de altă parte, suntem totdeauna gata să demonstrăm de ce anume nu trebuie să-l făptuim. Ținem cu aceasta de un timp alexandrin, secund și târziu, al glosatorilor și logografilor, al celor care vorbesc fără sfârșit despre cum anume vorbesc, despre cum enunță ceva din punct de vedere logic sau gramatical. Probabil că nu atât o dispoziție de tip alexandrin explică modul nostru de a citi semnele acestui timp, ci însăși situarea în interval a omului de astăzi.

Ce se mai poate spune atunci despre natura celor existente, despre transcendență, lege, substanță și altele de acest fel? Din câte îmi dau seama, ele se retrag tot mai mult și intră, pentru cei care nu percep această îndepărtare, în rândul marilor morți ai metafizicii moderne. De la disoluția ființei și a esenței, s-a trecut la cea subiectului gânditor, a limbajului, a omului singular și a persoanei. Cu fiecare din ele avea să se petreacă, de fapt, o schimbare profundă a lumii semnelor de care ținem și deopotrivă a lecturii sale.

ÎNTREBAREA LUI IOV ȘI PATRU RĂSPUNSURI DEFINITIVE

Cui anume îi este dată suferința

Comentându-l pe Luther, cu referire specială la scrierea *De servio arbitrio*, Rudolf Otto constată preferința reformatorului german pentru elementul paradoxal și incomprehensibil al experienței noastre religioase. Va spune atunci că în paginile lui Luther de mare forță este tocmai «seria ideilor iovice», idei ce amintesc secvențele esențiale din cunoscuta carte testamentară¹³⁶. De ce anume am adus în atenție acum tocmai acest lucru?

Una din întrebările neobișnuite pe care le ridică Iov, după ce este obligat – atins de lepră – să se retragă în marginea cea mai îndepărtată a comunității, este aceasta: cum poate fi înțeles faptul că omul drept, tocmai el mai mult decât oricare altul, are parte de o enormă suferință? De ce anume nenorocirea îl atinge adesea tocmai pe cel curat, pe cel care păzește legea? Și de ce răul îl încearcă mai curând pe cel bun decât pe cel aflat în fărâdelege? «Nefericirea nu este ea oare pentru cel nedrept și nenorocirea pentru făptuitorul fărâdelegii?» (*Iov* 31, 3). Întrebarea aceasta, simplă și abruptă, poate să și-o pună în cele din urmă oricare dintre noi. Iov și-o pune după ce, printr-o întâmplare de neînțeles, își pierde fiii și casa, întreaga sa avuție și apropierea semenilor, ca să-și vadă în cele din urmă amenințată viața însăși. E o întrebare ce nu iartă până la urmă pe nimeni dintre noi – dacă suntem cât de cât sensibili la căderile și inversiunile mari ale timpului. Ea poate lua și alte forme (de ce mi s-a întâmplat neapărat mie acest cumplit lucru? de ce tocmai eu?), dar privește de fiecare dată ceva ce tinde să scape ordinii comune a lucrurilor.

Cu alte cuvinte, întrebarea formulată mai sus privește, până la urmă, un posibil sens al suferinței noastre. Ce înțeles mai aparte deține suferința omenească? În ce fel se justifică ea – dacă într-adevăr poate fi vorba de justificarea unui fapt ce se opune vieții ca atare?

Cred că este necesar, în prealabil, să fac o anumită precizare. Înțelesul suferinței nu se confundă niciodată și în nici un fel cu cel al durerii sau

136. Cf. *Sacral. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, capitolul 15. «De fapt, la Luther, ele /adică elementele numinosului/ sunt de găsit în primul rând în ceea ce îmi place să numesc seria ideilor sale „iovice”. Am văzut, mai sus, că în *Cartea lui Iov* elementul principal nu era atât *tremenda majestas* cât *mira majestas*, adică iraționalul în sensul său restrâns, acela de *mirum*, de incomprehensibil, de paradoxal, de element opus „raționalului” și așteptărilor de tip rațional, de element ce se împotrivesc rațiunii și care, în cele din urmă, culminează în antinomii interne» (traducere de Ioan Milea, Cluj, 1992, p. 127).

cu cel al uneia din afecțiunile noastre. Multe pot fi durerile pe care le suportă omul. Dar o durere oarecare, așa cum este cea provocată de o maladie a trupului, nu înseamnă neapărat și suferință. Durerea pe care ți-o produce un ulcer, de pildă, sau cea pe care o numim nevralgie, acestea nu duc în mod sigur la suferință. Nu întotdeauna durerea se transformă în suferință. La fel și cu afecțiunile noastre, de felul tristeții sau supărării, oboselii sau mâhnirii, ele nu se prefac oricum în suferință. Poți fi trist atunci când, de exemplu, ești nevoit să schimbi locul în care ai trăit multă vreme sau să te desparți de cineva apropiat, dar nu vei avea motive serioase ca să vorbești despre suferință. Aceasta din urmă survine atunci doar când este pus în chestiune însuși sensul nostru de viață. Ea se face prezentă doar când existența noastră devine pentru noi o problemă, o întrebare oarecum insolubilă. Durerea se suportă, pe când suferința se asumă. Durerea poate să aibă o cauză exterioară nouă, pe când suferința ne privește în chip nemijlocit și în întregime. Durerea poate fi doar a trupului nostru, pe când suferința trece întotdeauna și în suflet. Ea privește atât starea trupească sau contingentă a noastră cât și starea de conștiință care ne definește. Suferința, când într-adevăr se face prezentă, nu poate fi decât esențială sau decisivă pentru ceea ce se întâmplă cu noi.

Mai poți crede, în acest caz, că trecem cu toții și în același fel prin suferință? Sau că ne întâlnim oricum cu prezența ei? Este potrivit să amintesc, în acest loc, ceea ce a spus Sören Kierkegaard cu privire la propria sa inadecvare la timp. El observă că a resimțit fără încetare timpul, acest mediu în care ne situăm irevocabil, doar ca pe un element al suferinței sale. Și aceasta, întrucât s-a văzut destinat pentru totdeauna reflecției de sine, explorării neîncetate în orizontul conștiinței sale. Or, exact propria sa gândire a devenit pentru el sursa unei îndelungi suferințe, «așchia din carne» despre care vorbește în *Jurnalul* său.

Important însă îmi apare acum un alt lucru, anume că la o astfel de întrebare s-a răspuns deja, iar răspunsul dat nu a fost niciodată unul provizoriu. Reformulată cu aproape fiecare text considerat ca fundamental pentru istoria spirituală a omului, ea a primit întotdeauna un răspuns, ca și când, în cazul ei, mult mai primejdioasă ar fi fost tocmai lipsa de răspuns decât posibila injustețe a răspunsului. Mă voi opri în cele ce urmează, fără să insist în vreun fel, la patru răspunsuri date acestei întrebări. Cum vom vedea, ele țin de cele patru medii spirituale mult invocate în gândirea europeană de la Schopenhauer încoace: upanișadic (și apoi buddhist), grec, patristic și modern. Răspunsurile care i s-au dat în aceste medii nu ne sunt necunoscute, doar că ele pot să devină acum semnificative prin chiar regăsirea lor împreună. Revăzându-le astfel, ești tentat să crezi că ele compun un gen de tetradă a gândirii sau a înțelegerii noastre.

Cele patru răspunsuri

În tradiția upanișadică (și apoi buddhistă) a gândirii orientale, a fost bine formulat unul dintre răspunsuri. Aflăm acolo spunându-se că de prezența suferinței, adică de însoțirea binelui cu răul și a vieții cu moartea,

dă seama tocmai legea faptei, *karma*. Ceea ce este de neînțeles în această viață poate fi înțeles prin consecințele faptelor noastre dintr-o viață anterioară sau dintr-un alt ciclu al existenței. Faptele pe care le săvârșim reprojecțiază conștiința noastră în fluxul timpului, o destinează unei noi întrupări temporale sau unei noi vieți. Se compun astfel lanțurile cumplite ale faptei (*Bhagavad-gītā*, II. 39). Acest flux continuu al renașterilor, numit *samsāra*, face ca orice condiție să devină întru totul precară. În cuprinsul său, totul se situează sub semnul insuficienței, al lipsei de temei, generând astfel o imensă suferință. «S-ar putea spune că în perspectiva doctrinei *karman*-ului fiecare ciclu istoric este o dramă ce are aceiași actori și aceleași roluri ca și cele precedente, însă în fiecare nou ciclu cosmic actorii își schimbă rolul, căpătând o nouă distribuție, în funcție de valoarea morală a actelor din existența precedentă: de la firul de iarbă și până la zeul Brahmă, fiecare modalitate ontologică este doar un rol pe care-l joacă, de fiecare dată, altcineva; evoluția cosmică se confundă astfel cu istoria etică a conștiințelor» (Sergiu Al-George). O posibilă soluție presupune, la limită, tocmai voința de a ieși din captivitatea timpului și a istoriei. Ideea de eliberare a conștiinței și cea de istorie tind în acest caz să se excludă reciproc și definitiv.

Nu voi comenta acum acest răspuns, constat doar că el nu aparține exclusiv tradiției orientale și, totodată, că a rămas încă destul de seducător pentru sensibilitatea omului de astăzi.

Cu tragedii grecești aflăm un alt răspuns, la Eschil de pildă, atunci când se invocă tocmai puterea neobișnuită a destinului. Este vorba de reprezentarea destinului (numit la acea vreme *Anánke*) ca un dat ce stăpânește deopotrivă peste oameni și peste zei. Eschil ne spune, de altfel, că trecerea prin suferință este obligatorie pentru cel care se vrea măcar o dată în viață fericit. Doar cel nebun se poate crede fericit fără să fi trecut vreodată prin nenorocire. Iar acest fapt, al suferinței, nu poate fi înțeles plecând doar de la ceea ce hotărâm noi, de la voința și gândirea noastră, dimpotrivă, el trebuie pus în legătură cu intervențiile straniei ale unei puteri mai înalte sau ale destinului.

Un al treilea răspuns la întrebarea iovică (așa cum a numit-o Rudolf Otto) îl oferă interpreții mari ai cărților testamentare. Este vorba, înainte de toate, de acei învățați care aparțin perioadei patristice, așa cum au fost Aureliu Augustin sau Maxim Mărturisitorul. Aflăm spunându-se în scrierile lor că apropierea de Dumnezeu îi poate aduce omului cele mai importante și totodată cele mai grele încercări ale vieții sale. Într-una din epistole, anume cea către Avva Polhroniu, Maxim Mărturisitorul reia un loc din *Cartea lui Iov* în care se spune că viața omului este însăși încercarea, o ispită continuă. Nu uită, totodată, ceea ce ne spun *Psalmii*, anume că multe și mari sunt necazurile celor dreți (Ps. 33. 20). Este firesc atunci ca și «noi să avem numaidecât încercări și luptă, fie cu oamenii, fie cu demonii, după dreapta judecată a lui Dumnezeu»¹³⁷. Viața

137. Cf. *Scrieri*, volumul II, București, 1990, p. 170.

celui aflat în credință este una permanent încercată, supusă unor probe adesea de limită, adică unui război îndelung și nevăzut, și toate acestea depășesc în multe privințe înțelegerea noastră.

Știm că învățații creștini, urmând și o altă interpretare decât cea simplu morală sau istorică a versetului testamentar, valorizează pozitiv faptul suferinței. Încercările mari prin care trece omul și suferința pe care el o îndură, patimile și în cele din urmă moartea sa, toate acestea sunt acum văzute fie asemeni unor probe pe care trebuie să le facă sufletul său, fie în felul unei căi urmate după modelul celei christice. Reiau, în acest sens, cele spuse de Maxim Mărturisitorul în două locuri din *Ambigua*. Referindu-se la cuvintele Teologului: *Dacă te răstignești împreună /cu El/ ca un tâlhar, cunoaște pe Dumnezeu ca un recunoscător*, Mărturisitorul află prilejul de a vorbi despre suferința așteptată sau dorită de om, îndurată cu o anumită bucurie. «Este tâlhar recunoscător, care se răstignește împreună cu Hristos, tot omul care suferă chinuri pentru păcate, ca un vinovat, tot omul care pătimeste împreună cu Cuvântul – Care pătimeste pentru el – și suferă cu mulțumire și cunoaște Cuvântul care, potrivit proniei dreptei judecări, este împreună cu el»¹³⁸. Într-un alt loc, are în vedere tocmai situația lui Toma («care se tâlmăcește „geamăn”, ceea ce înseamnă „îndoială”, sau „cel care se îndoiește” în gânduri, și de aceea, fără să simtă urmele cuielei nu crede că a avut loc învierea Cuvântului»). Cu privire la el, Teologul a spus: *Și dacă, asemenea lui Toma, ai lipsit dintre ucenicii cărora S-a arătat Hristos, când Îl vei vedea să nu fii necredincios. Iar de nu vei crede, crede celor care povestesc. Iar dacă nici acestora, încrede-te în urmele cuielei*. Maxim Mărturisitorul va vorbi în acest caz despre amintirea suferinței sau «amintirea păcatelor săvârșite mai înainte». Tocmai amintirea în suflet și în trup a suferinței devine capabilă să-l convingă pe Toma, pe «tot omul care se îndoiește, care anevoie crede că se va produce în el învierea cuvântului virtuții și cunoștinței»¹³⁹. Așadar, atât în forma sa vie, profund îndurată, cât și în amintirea sub care revine, suferința deține acum un înțeles cu totul nou, edificator sau anagogic.

Și un al patrulea răspuns poate fi întâlnit în scrierile gânditorilor moderni, exact atunci când se invocă întâmplarea sau contingenta ca atare a fenomenelor, inclusiv a fenomenului existenței.

Este știut că limbajul unor interpreți moderni, precum Hume sau Schopenhauer, a secularizat aproape totul în spațiul gândirii și sensibilității noastre. Ei au atras ideea oricărei instanțe mai înalte într-un discurs al vieții contingente sau temporale. Când numesc pur și simplu ceea ce se întâmplă, ei nu au în vedere întâmplarea ca simplu hazard al fenomenelor sau ca lipsă a oricărei legi, nu se referă la imprevizibilul ca atare al unor situații date. Ci caută să determine exact *ceea ce se petrece*,

138. *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, IBMBOR, București, 1983, p. 316.

139. *Ibidem*, p. 324.

ceea ce se desfășoară fără încetare în istorie sau în timp. Legea însăși ține acum de ceea ce se petrece sau de ceea ce se întâmplă, de contingenta existenței noastre. Ea se situează, ca și rațiunea oricărui fenomen sensibil, în chiar cuprinsul celor existente, consumă din temporalitatea lor așa cum rațiunea generală consumă întruna din pasiunile celor mulți. -Ideea plătește tribut existenței și instabilității nu din sine, ci folosind pasiunile individizilor-, ne spune Hegel în Introducere II la *Prelegeri de filosofie a istoriei*. Să ne amintim că în 1874, Émile Boutroux publică studiul intitulat *Despre contingenta legilor naturii*. Mai târziu, Eliade va constata de altfel că, pentru omul modern, legea și deopotrivă miracolul iau cel mai adesea forma simplă a contingentei sau a întâmplării. Epistemologul va prefera să vorbească mai curând despre probabilitate și fenomene aleatorii¹⁴⁰. Limbajul însă impune, până la urmă, una și aceeași idee, fie că este vorba de el însuși sau de ceea ce are loc dincolo de el.

Ce se poate spune în acest din urmă caz? Este neîndoielnic faptul că pentru omul modern suferința ține de însăși întâmplarea noastră, de ceea ce se petrece cu noi aici și acum. Iar înțelesul pe care îl pretinde termenul de întâmplare (în germană, *Geschehnis*) trimite la faptul contingentei sau al survenirii celor existente. Acest nou înțeles îl vom întâlni, de altfel, și în prima propoziție din scrierea lui Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, când ni se spune că lumea este ceea ce se întâmplă, ceea ce se petrece (*was der Fall ist*). Omul modern – și cel care, într-o anumită privință, îl urmează ascuns în noi – nu mai este dominat de întrebarea: ce înțeles mai înalt are acest fapt de existență? Întrebarea sa cea mai frecventă a luat o altă formă și anume, ce se întâmplă aici de fapt, *was ist hier geschehen*? Cu această nouă întrebare, el se plasează acum într-un alt mediu simbolic și de viață, într-un alt spațiu de înțelegere a lucrurilor.

Legea faptei, destinul, încercarea lui Dumnezeu și întâmplarea (*das Geschehnis*) sunt cei patru termeni ce au promis omului, fiecare în parte, câte un răspuns clar și simplu la întrebarea de ce anume tocmai cel drept sau bun are parte de o enormă suferință.

De ce numai patru răspunsuri?

Răspunsurile date au neîndoielnic un caracter definitiv, în sensul că ele rămân definitorii pentru un anumit gen de conștiință sau sensibilitate

140. -Descartes și Kant nu spun aproape nimic despre întâmplare sau probabilitate. Eu discut viziunea destul de restrictivă a lui Aristotel despre rolul întâmplării (*tychē*) în capitolul 3. Dar oamenii de pretutindeni, în special cei care au reflectat la vicisitudinile politicii și ale războiului, au recunoscut de la bun început locul central ocupat de întâmplare în viața oamenilor. În primele fraze ale celui dintâi discurs al lui Pericle, așa cum este el relatat de Tucidide, se spune: „Căci uneori mersul lucrurilor este la fel de arbitrar ca și planurile oamenilor; iată de ce blamăm întâmplarea pentru tot ce nu s-a petrecut așa cum ne așteptam” (Patrick Suppes, *Metafizica probabilistă*, traducere din engleză de Adrian-Paul Iliescu și Valentin Mureșan, Humanitas, 1990, p. 73-74).

omenească. Pentru conștiința contemplativă dintr-un spațiu marcat esențial de învățătura vedică și upanișadică, legea faptei, *karma*, numește într-adevăr un dat irevocabil. Este știut, de altfel, că în textul fundamental intitulat *Sublima Tarka – samgraha*, 1, acțiunea sau fapta (*karma*) figurează printre cele șapte categorii sau date ultime, alături de existență și nonexistență, calitate și universalitate, individuație și înherență. Pentru omul grec timpuriu, definit de un anumit simț al tragicului (Nietzsche), destinul numește o instanță ultimă și definitivă. Pentru conștiința religioasă a celui care caută cu fervoare să se afle pe urmele lui Hristos, șirul unor mari încercări descrie însuși traseul vieții sale. Iar pentru omul modern, cel care și-a făcut din datele științei și ale tehnicii, ca și din mediul unei vieți cosmopolite, însăși justificarea existenței sale, întâmplarea acestei istorii rămâne asemeni unui fapt ultim. De aceea tind să cred că aceste patru răspunsuri sunt într-adevăr ireductibile și definitive. Ele aduc în atenție patru termeni de limită ai existenței noastre, termeni care nu au putut fi în vreun fel depășiți. Mai mult decât atât, cred că deocamdată alte răspunsuri sunt extrem de greu de aflat. Ca să putem formula alte răspunsuri, la fel de tari sau la fel de elocvente ca și cele deja formulate, ar trebui să putem gândi alți termeni de limită ai existenței. Sau, eventual, alți termeni cu sens edificator, anagogic. Or, acest lucru pare deocamdată să fie lipsit de premisele posibilității sale.

Nu ne putem înșela cu privire la faptul că sunt doar patru răspunsuri, chiar dacă ele comunică într-un mod mai ascuns unele cu altele. Cele patru medii spirituale ce le-au întreținut și le-au ilustrat exemplar, anume cel upanișadic, cel grec, cel patristic și cel modern, sunt într-un fel paradigmatic. E greu să găsești altele care să le egaleze ori să intre în concurență cu acestea. Nu întâmplător ele rămân cel mai mult revendicate în hermeneutica târzie a gândirii europene, îndeosebi de la Nietzsche încoace.

Nu avem nici un motiv să judecăm răspunsurile amintite ca fiind adevărate sau false, juste sau nejuste: ele nu sunt acum decât definitive, în acel înțeles ce l-am divulgat deja. Acest lucru te obligă până la urmă să pui în discuție unul din marile locuri comune ale filosofiei. Spunem adesea că filosofia se face îndeosebi din întrebări sau prin forța unor întrebări, că avuția ei cea mai însemnată o constituie anumite întrebări, cum ar fi cele referitoare la faptul de existență, la rațiunea celor existente, la suferință, moarte sau cunoaștere. Or, este greu sau imposibil de crezut acum că veșnice sunt doar întrebările noastre, sau că provocatoare ar fi doar îndoielile noastre, necredința ce ține vie gândirea omului. Întâlnești ușor răspunsuri care se apropie de regimul unor mari dogme (cu înțelesul vechi al cuvântului), răspunsuri care nu cedează oricum gândirii noastre. Unele dintre ele ne provoacă în chip constant și par să se sustragă timpului în care ne situăm cu întrebările noastre. Astfel de răspunsuri sunt apte să determine istoria unei întregi problematice a gândirii și să genereze, totodată, o întreagă literatură exegetică sau critică.

Dispoziții de fond ale înțelegerii noastre

Lucru deloc ciudat, aceste patru răspunsuri s-au insinuat în noul spațiu al gândirii și sensibilității noastre, deși adesea în forme cu totul imprevizibile sau perfect camuflate. Faptul că sunt capabile să traverseze o întreagă istorie scripturală, a textelor, ne spune că avem de-a face, în cele din urmă, cu un gen de dispoziții sau date prealabile ale înțelegerii noastre. Aș încerca să ilustrez această idee revenind doar la situația de mai târziu a celui de-al doilea răspuns invocat mai sus.

Noi trebuie să acceptăm acum că există comunități omenești pentru care acest cuvânt, anume „destin”, încă mai deține un înțeles. El este văzut în continuare asemeni unei legi mai înalte sau în felul unei puteri ce orientează din ascuns șirul nesfârșit de fapte și întâmplări ale timpului. Ar fi nepotrivit să spui că în joc este o reprezentare vagă și nejustificată, o simplă fantasmă a minții lor obosite. Când un om sau o întreagă comunitate simt profund prezența unei puteri mai presus de voința lor, atunci acea putere deține pentru ei o realitate densă și indubitabilă. Ea ține atunci de însăși constituția lumii lor reale, mai mult chiar, numește singura realitate de care cu greu se mai pot îndoi. Nu este vorba, așadar, de o ficțiune sau de un simplu mit, de un mecanism al justificării istorice sau de o șansă ocultă pe care un popor caută singur să și-o ofere.

Cioran are dreptate în această privință, există popoare – precum cel spaniol și cel rus, cel german și cel grec – pentru care destinul își face încă resimțită prezența în istorie. Paginile sale – din *Ispita de a exista* – pot încă să ne dea serios de gândit. Interesant este însă un alt lucru, anume că nu doar în cuprinsul unei istorii crepusculare sau aflate în declin se va vorbi despre prezența destinului. Semnele acestuia pot fi recunoscute și în spațiul mental al unor comunități ce au izbucnit mai târziu în istorie. La acestea din urmă, ideea de destin se însoțește adesea cu cea de „misiune” și de „renovatio”, sau cu cea de „imperiu sfânt” și de „absoluțiune”. Nu mai puțin însă, marele dezastre ce pândesc anumite seminții, ca și ineficiența efortului lor, eșecul continuu în care se văd împinse, toate acestea pot fi puse de ele în legătură cu un destin sumbru sau îndoielnic. Am căutat într-un alt loc să argumentez că, oricum l-am înțelege, destinul nu poate fi văzut în el însuși ca pozitiv sau negativ, fast sau nefast¹⁴¹. Dacă el apare pentru omul anumitor locuri ca un dat negativ, acest fapt se întâmplă întrucât ceva anume întrerupe istoria sau timpul comun al vieții oamenilor și pune absolut totul la încercare. Când ajungi să vezi destinul asemeni unei puteri negative sau adverse, înseamnă că ceva nu este în ordine sau nu este la locul său – și acest ceva te privește în întregime pe tine însuși. El îți aparține în felul unui

141. *Întâmplare și destin*, Institutul European, Iași, 1993, pp. 69 sq.

deficit launtric sau al unei mari slăbiciuni, fie că este vorba de o voință slabă, supusă, fie de un reflex mental care te aduce în inadecvare cu istoria prezentă.

Se ridică atunci întrebarea dacă poți evita, ca individ sau ca națiune, un destin nefast și în ce fel se poate petrece acest lucru. În locul unui răspuns clar și sec prefer să urmez liniile mari ale unui exemplu. Dar nu înainte de a relua cele spuse mai sus, anume că reprezentarea destinului în genere, oricum ni s-ar înfățișa nouă acesta, este în definitiv o chestiune de percepție socială. Despre destin trebuie să vorbim ca despre o reprezentare istorică, luând în seamă așadar viața mentală și istorică a unor comunități. Destinul se face prezent într-o experiență decisivă a oamenilor, înseamnă până la urmă însăși această experiență a lor. Tocmai expresia temporală și contingentă a destinului este astăzi capabilă să ne rețină mult mai mult decât oricare alta. Exemplul pe care îl am acum la îndemână este cel al câtorva popoare nordice, îndeosebi germanice. Ne este cunoscut faptul că acestea au fost întotdeauna sensibile la ceea ce numim destin. Au perceput destinul atât ca pe o putere cumplită, capabilă să se întoarcă împotriva lor, cât și în felul unei elecțiuni singulare, al unei șanse cu totul neobișnuite. Nu cred că avem de-a face, în cazul lor, cu moduri abnorme ale mentalului colectiv, sau cu fervori și exaltări istorice nemăsurate. Ci este vorba, mai curând, de un simțământ aparte al timpului și al faptei ce urmează să schimbe totul din temelii.

Unele scrieri filosofice târzii, aparținând lui Nietzsche (*Ecce homo*, 1888) sau Spengler (cel care își concepe lucrarea sa capitală din 1917 ca o privire nouă asupra istoriei și deopotrivă o filosofie a destinului), Simmel (*Das Problem des Schicksals*, 1912) sau Keyserling (*Das Spektrum Europas*, 1929), caută să traducă tocmai acest simțământ al omului din spațiul invocat mai sus.

Cu această credință, popoarele nordice au perceput destinul lor ca pe o forță izbucnind cu totul dinăuntru și nicidecum venită din afară. L-au regăsit în propria lor voință, în sensibilitatea și în așteptarea lor, în hotărârile mari și în credința lor, în disciplina faptei și în legile pe care și le-au dat. Au crezut cu tărie că justiția sau o bună ordine a vieții se pot realiza, și într-adevăr le-au realizat. În orice fel le-ar apare, ei simt că destinul până la urmă le aparține. Și atunci îl asumă în totalitate, regăsind fără întrerupere urmele sale în chiar voința lor. Nu se lamentează și nu-și pierd timpul în jelanii sau în consolări minore, rustice. Nu cedează oricum și nu cerșesc, nu se predau unui balans frivol al conștiinței, de tipul *nici-nici*, și nu amestecă ceea ce este grav cu ceea ce este futil. Nu învinovătesc neapărat pe alții și nu hulesc atunci când invocă numele lui Dumnezeu. Nu simt ca proprie conștiința servilă și nu situează supraviețuirea biologică mai presus de orice. Chiar întunecat sau advers de și-ar simți uneori destinul, ei îl recunosc drept al lor și nu au motive să spună că trăiesc -sub vremi- sau într-o istorie -mișcătoare și neașezată-. În acest fel, probabil, pot lua distanță de un sentiment propriu mai curând conștiinței servile, anume cel al destinului nefericit.

Contingența, locul unei noi terapeutici istorice

Poate să surprindă faptul că întâmplarea sau contingența, *das Geschehnis*, este unul din termenii în care s-a răspuns la acea întrebare de început privind suferința omului. La fel, nu este ușor de acceptat că acest termen reprezintă, pentru omul modern, locul unei posibile soteriologii. Dar există date care ne obligă să admitem că, deocamdată, așa stau lucrurile, că ideea de contingență a inspirat în lumea modernă o nouă doctrină a salvării. Este posibil ca această doctrină să nu însemne mai mult decât altele, chiar dimpotrivă, numai că ea rămâne acum un proiect de care omul european nu s-a îndepărtat încă.

În definitiv, dacă un anumit termen al gândirii sau al existenței noastre trăite poate fi văzut la un moment dat ca «ultim», atunci el va fi capabil să genereze o soteriologie. Câtă vreme îi apare omului ca fiind de nedepășit, situat dincoace de orice polaritate a gândirii sau a voinței, el devine locul unei așteptate edificări.

Întâmplarea, de pildă, cu înțelesul de «ceea ce se petrece», «ceea ce survine aici și acum», anunță pentru omul modern o nouă ideologie a salvării. Ea promite acum o soluție pozitivă, decurgând din logica immanentă a lumii sale, soluție pe care modernul o caută cu înfrigurare și nervozitate în chiar spațiul contingent al vieții. Va invoca atunci faptul unei evoluții continue și pozitive în timp (Spencer), socotind că acesta rezolvă până la urmă dualitățile existenței noastre. Va căuta în elementul voinței – așa cum se manifestă ea temporal – sursa și totodată sfârșitul suferințelor noastre (Schopenhauer). O va înțelege apoi ca voință de voință sau ca proiect esențial și deopotrivă ludic al existenței (Nietzsche). Va vorbi despre «contingența legilor naturii», contingență care se desăvârșește în elementul vieții noastre spirituale (Boutroux). Va încerca să-și recunoască sensul vieții în comunitate fie sub forma actului tehnic sau pozitiv (Comte), fie sub forma unei trăiri autentice (Dilthey). Ambele însă țin de înțelegerea existenței noastre ca un fapt ce nu mai presupune nimic nici dincoace și nici dincolo de el. Dacă există totuși o instanță mai înaltă sau mai ascunsă, aceasta participă acum la însăși constituția naturală a lucrurilor și la întâmplarea celor existente. S-a spus de altfel, în chiar secolul «luminilor», că «l'anatomie c'est la destinée même». Puțin mai târziu se va înțelege că, de fapt, destinului i s-a substituit în lumea modernă politica însăși, întrucât atât istoria cât și corpul omului înseamnă în cele din urmă politică.

Nu doresc să dezvolt această idee, anume că întâmplarea sau contingența devine pentru omul modern locul unei posibile terapeutici. Observ doar că avem de-a face cu o doctrină mult relaxată și slabă, oarecum paradoxală întrucât dobândește un aer destul de comun și cotidian. Dar nu s-a vorbit, mai cu seamă prin Nietzsche și Husserl, despre o «transcendență immanentă» a existenței noastre? Datul întâmplării ajunge un substitut

secular și comun al destinului sau al încercării divine. Întâmplarea ia forma unei supleante, ea răspunde acum unui loc vacant în constituția existenței, dar unuia în continuare esențial. Așa cum «moartea lui Dumnezeu» a putut să devină, pentru înțelegerea noastră târzie, forma ultimă și absolut ciudată în care Dumnezeu însuși se face prezent, la fel și cu întâmplarea vieții noastre, aceasta va lua pentru noi forma unei iminente absoluțiuni. Ceea ce se petrece sau se întâmplă (*was der Fall ist*) deține deopotrivă elementul legii și pe cel al hazardului, locul suferinței și totodată promisiunea rezolvării ei în timp.

Am invocat mai sus ideea absoluțiunii, cu un termen care preia înțelesul de bază al latinescului *absolutus*. Dar același termen deține și un înțeles destul de slab, secund sau marginal, anume «povestire», «narațiune», «discurs». Exact acest din urmă înțeles va fi revendicat în noua terapeutică a omului modern. Existența noastră se vindecă de ceea ce ascunde precar sau obscur în măsura în care se face după o logică simplă a temporalității sale. Ea ne apare, în acest caz, asemeni unei narațiuni libere sau ca un discurs al timpului prezent, o desfășurare istorică de energii, convenții și date comune. Cum vedem, absoluțiunea omului este percepută acum sub forma unei evoluții contingente a stărilor de lucruri, adică în felul unei narațiuni a timpului ca atare.

Răspunsul pe care îl dă omul modern la întrebarea de ce anume cel drept are parte de suferință, acest răspuns aduce în față tocmai faptul contingentei sau al întâmplării noastre. Nu sunt absente nici celelalte trei răspunsuri formulate. Pentru conștiința sensibilă încă la ideea trecerii prin mai multe vieți și morți, ceva analog legii faptei din tradiția orientală încă mai are un înțeles. Romanticii târzii au dat expresie acestui simțământ mai aparte, așa cum aflăm la Théophile Gautier sau la Eminescu (în *Sărmanul Dionis*, de exemplu). Conștiința ce nu a pierdut simțul acut al tragicului sau al jocului grav pe care timpul însuși îl desfășoară va putea să invoce în continuare ideea destinului. Iar conștiința religioasă, mai cu seamă în ipostaza celui care caută să realizeze un gen de *imitatio Christi*, își va percepe întreaga viață ca pe o încercare decisivă și singulară.

Nu lipsesc, prin urmare, din spațiul gândirii moderne nici celelalte răspunsuri ce s-au dat la întrebarea lui Iov. Numai că ultimul dintre ele, anume cel care fixează în mintea noastră ideea de întâmplare, caută acum să domine mai mult decât oricare altul.

Să observăm totodată că răspunsul din urmă, centrat pe ideea de întâmplare, acesta este singurul ce poate deveni cu totul frivol și facil, simplu și comun, banal și indiferent. El singur poate să se înfățișeze acum ca unul lipsit de seriozitate, inutil și licențios, hazardat și insuficient. Nu întâmplător el poate fi invocat oricând și de oricine. Îl afli deopotrivă atât în unele pagini cu pretenții metafizice cât și în justificările la care recurge adesea conștiința comună a omului. Până la urmă, este răspunsul care ne frecventează cel mai des și în cele mai neașteptate situații. Tocmai de aceea voi crede că acest din urmă răspuns ne aparține deocamdată mai mult decât oricare altul.

INDEX NOMINUM

A

Abélard, Pierre, 87
 Acārya Sankara, 121
 Afloreaei, Ștefan, 55, 69, 96, 107,
 120, 125, 209, 213, 274
 Agathias (istoricul), 223
 Agricola, Rudolf, 261
 Ajdukiewicz, Kazimierz, 118
 Al-George, Sergiu, 103, 121, 129,
 216, 248, 249, 252, 253, 257, 258,
 270
 Al-Kindi, 228
 Albertus Magnus, 33
 Alexandru din Afrodisia, 36
 Alquié, Ferdinand, 35
 Alsted, Johann Heinrich, 261
 Ammonius, 36, 38
 Amzăr, D.C., 84, 91
 Andrei, Petre, 78, 128, 136, 137
 Anselm de Canterbury, 145
 Antohi, Mona, 63,
 Antohi, Sorin, 32, 63, 82, 116, 159,
 163, 217, 258
 Antonesei, Liviu, 32, 75, 76, 154
 Antoniadă, Constantin, 132, 133,
 138, 139, 140
 Apel, Karl-Otto, 165, 192, 198
 Aristotel, 23, 28, 30, 33, 34, 35, 36,
 37, 38, 50, 88, 89, 149, 175, 196,
 212, 216, 272
 Arnauld, Antoine, 230
 Arsinevici, Adrian, 144
 Aubenque, Pierre, 261
 Augustin (Sfântul), 31, 40, 82, 87,
 142, 144, 151, 178, 195, 200, 213,
 231, 270
 Austin, John L., 165

Avenarius, Richard, 57
 Avicenna, 36, 149
 Avva Polhroniu, 270
 Ayer, Alfred J., 165, 263, 264

B

Bădăraș, Dan, 23, 39, 45, 128, 158
 Băncilă, Vasile, 84, 93, 100, 101,
 127, 128, 152, 165, 216
 Bachelard, Gaston, 100, 111
 Bacon, Francis, 33, 34
 Bacon, Roger, 149
 Bagdasar, Nicolae, 58, 67, 108, 128,
 133, 135, 136, 158
 Bain, Alexander, 62
 Balca, Nicolae, 133
 Bally, Charles, 229
 Bataille, Georges, 266
 Baudrillard, Jean, 218
 Baumeister, Christian, 39, 41, 113
 Berdiaev, Nicolai, 81, 98, 121, 222, 235
 Bergson, Henri, 66, 69, 126
 Bernea, Ernest, 127, 128, 165
 Bessarion, I.B., 18
 Betti, Emilio, 198
 Bianchi, Ugo, 250
 Blaga, Lucian, 8, 24, 25, 26, 30, 32,
 51, 59, 61, 63, 78, 100, 101, 102,
 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118,
 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
 126, 127, 128, 129, 130, 139, 140,
 152, 158, 162, 165, 167, 169, 202,
 214, 216, 235
 Bleicher, Josef, 196

- Boboc, Alexandru, 133
 Boehm, Georg, 98, 195, 196-198
 Boethius, 142
 Bogdan, Virgil, 213, 223
 Böhme, Jacob, 222
 Bonaventura (Sfântul), 149, 195
 Borges, Jorge Luis, 40, 150, 211, 266
 Borgia, Cesar, 87
 Botez, Angela, 102, 103
 Botezatu, Petre, 109, 131, 154, 158, 162, 163, 165
 Boutroux, Émile, 69, 229, 272, 276
 Brague, Rémi, 261
 Bréhier, Émile, 58, 67
 Brentano, Franz, 5
 Brito, Emilio, 201
 Bruno, Giordano, 41, 190, 191, 215
 Brunschvicg, Léon, 58, 67
 Büchner, L., 46
 Budai-Deleanu, Ion, 170
 Buga, Ion, 178
 Bühler, Pierre, 195
 Bultmann, Rudolf, 194, 254

C

- Călinescu, George, 45, 59, 87, 130
 Cabasila, Nicolae, 18
 Calati, Benedetto, 145
 Callicles, 85
 Calvin, Jean, 195, 228
 Campbell, Joseph, 248
 Cantemir, Dimitrie, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 34, 39, 42, 59, 60, 102, 105, 113, 123, 155, 235
 Caragiale, I.L., 87, 170
 Carandino, N., 87
 Cardanus, 33, 38
 Carnap, Rudolf, 29, 31, 66, 164, 263
 Carpov, Maria, 231
 Carra de Vaux (Baronul), 226
 Cartoian, Nicolae, 23
 Cassirer, Ernst, 106, 107, 194, 215
 Chesterton, Gilbert Keith, 150
 Chiră, Rodica, 245
 Chirițescu, Florin, 32
 Chladenius, J.M., 196
 Ciachir, Dan, 60, 76, 81, 87, 153, 154
 Cicero, 212, 239
 Ciobanu, Vitalie, 204
 Cioculescu, Șerban, 76
 Cioran, Emil, 29, 32, 75, 77, 78, 81, 84, 133, 142, 146, 158, 161, 162, 164, 167, 169, 170, 274
 Claudian, Alexandru, 158
 Codoban, Aurel, 164
 Collingwood, Robin George, 89, 182, 265
 Coman, Ioan, 165
 Comarnescu, Petru, 58, 67, 75, 163
 Combach, Johannes, 41, 42
 Comte, Auguste, 5, 26, 30, 44, 164, 228, 276
 Condillac, Étienne Bonnot de, 229, 230, 237, 262, 264
 Confucius, 36
 Conta, Vasile, 24, 25, 30, 31, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 63, 123, 126, 155, 164, 168
 Coomaraswamy, Ananda K., 257
 Corbin, Henri, 226
 Coresi (Diaconul), 22, 23
 Coridaleu, Teofil, 19, 23, 33, 34, 35, 36, 38, 166
 Cornea, Andrei, 147, 164, 217
 Cornea, Doina, 241
 Costin Deleanu, Paul, 84, 165
 Costin, Miron, 22
 Couloubaritsis, Lambros, 261
 Courtine, Jean-François, 261
 Crainic, Nichifor, 32, 44, 58, 60, 67, 76, 78, 104, 117, 127, 161, 168
 Cristea, Miron (Patriarhul), 84
 Croce, Benedetto, 76, 182, 245
 Cușa, Ion, 80
 Cuclin, Dimitrie, 67
 Culianu, Ioan Petru, 32, 74, 76, 78, 81, 82, 111, 134, 152, 159, 163, 169, 170, 190, 191, 196, 197, 198, 203, 208, 215, 216, 217, 228, 240, 248, 250, 258, 259
 Cunița, Alexandra, 252

Cupitt, Don, 201
 Cusanus, Nicolaus, 203, 247
 Cuvier, Georges, 25

D

D'Alembert, Jean Le Rond, 228
 Danesco, Georges, 127, 130
 Danesco, Mariana, 127, 130
 Daniil Sihastrul, 68
 Dante, Alighieri, 167
 De Champeaux, G., 179
 Debord, Guy, 218
 Deleuze, Gilles, 198, 266
 Democrit, 52
 Derrida, Jacques, 29, 89, 165, 197,
 201, 219, 234, 237, 240, 263
 Descartes, René, 15, 16, 26, 33, 34,
 35, 40, 41, 57, 66, 88, 89, 95, 96,
 98, 108, 109, 113, 127, 148, 184,
 188, 196, 211, 212, 213, 216, 226,
 230, 241, 272
 Destutt de Tracy, Antoine Louis
 Claude, 262
 Dharmakirti, 247
 Diaconu, Marin, 26, 79, 89
 Diderot, Denis, 228
 Dilthey, Wilhelm, 26, 115, 137, 164,
 195, 196, 199, 207, 208, 239, 276
 Dima, Al., 165
 Dinnaga, 247
 Diogene (Cinicul), 176
 Diogenes Laertios, 35, 70
 Dionisie Areopagitul (Sfântul), 120,
 122, 125, 129, 166, 178, 193,
 195, 271
 Dosoftei (Mitropolitul), 22, 23, 24
 Dostoievski, Feodor, 63
 Drăghicescu, Dumitru, 67, 69
 Dragnea, Radu, 76, 104
 Drimba, Ovidiu, 102
 Droysen, Johann Gustav, 196, 199,
 239
 Du Marsais, César Chesneau, 124,
 229, 231
 Duerr, Hans Peter, 197, 255
 Dumézil, Georges, 246, 248, 250, 258

Dumitrescu, Sorin, 154
 Dumitriu, Anton, 23, 58, 87, 117
 Duns Scottus, Ioannes, 89, 122,
 149, 195
 Durand, Gilbert, 100, 197, 253

E

Ebbinghaus, Hermann, 62
 Eckhart, Johann (Meister), 241
 Eco, Umberto, 197, 239
 Eliade, Mircea, 32, 59, 70, 73, 74,
 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84,
 86, 92, 101, 103, 105, 108, 111,
 115, 116, 117, 126, 127, 128, 129,
 131, 134, 151, 152, 153, 158, 159,
 162, 163, 166, 167, 169, 170, 175,
 194, 197, 214, 216, 217, 219, 239,
 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247,
 248, 249, 253, 254, 255, 257, 258,
 259, 272
 Eminescu, Mihai, 8, 23, 25, 32, 45,
 57, 58, 132, 134, 138, 170, 277
 Epictet, 213, 266
 Erasmus din Rotterdam, 261
 Eschil, 175, 270
 Euclid, 38
 Euripide, 175
 Eusebiu din Cesareea, 221
 Evdokimov, Paul, 178

F

Feuerbach, Ludwig, 28
 Feyerabend, Paul K., 111, 116, 165,
 214, 219
 Fichte, Johann Gottlieb, 15, 96, 137,
 147, 152, 161, 164
 Ficino, Marsilio, 215, 228
 Filip Solitarul, 23
 Flacius Illyricus, Matthias, 195
 Flonta, Mircea, 103, 109, 133
 Florian, Mircea, 7, 27, 30, 51, 78,
 93, 108, 113, 114, 128, 130, 133,
 135, 136, 152, 158, 162, 163, 164,
 165, 167, 169

Floru, Constantin, 84
 Foucault, Michel, 29, 89, 198, 214,
 219, 230, 240, 266
 Fouillée, Alfred, 69
 Francisc din Assisi (Sfântul), 241
 Frazer, James George, 251
 Frege, Gotlob, 66, 200, 249
 Frenkian, Aram M., 144
 Freud, Sigmund, 186, 244, 245
 Frobenius, Leo, 105, 106, 250,
 259
 Fruchon, Pierre, 254, 255
 Fuchs, E., 194
 Fukuyama, Francis, 219
 Fundoianu, B., 75

G

Gadamer, Hans Georg, 15, 16, 98,
 148, 161, 165, 193, 195-199, 201,
 209, 254, 255, 257, 263
 Galeriu, Constantin, 154
 Galilei, Galileo, 33
 Gautier, Théophile, 277
 Geffré, Claude, 201
 Gherasim, Vasile, 165
 Gherghel, Valeriu, 25
 Giddens, Anthony, 238
 Girard, René, 148
 Göckel (Goclenius), Rodolph, 261
 Goethe, J.W., 92, 246
 Goldiș, Vasile, 134
 Golopenția, Anton, 165
 Göttner, H., 258
 Grădinaru, M., 121
 Graebner, G., 250
 Granet, Marcel, 258
 Greceanu (Fratii), 22, 23
 Griaule, Marcel, 242
 Grigorie din Nazianz (Sfântul), 195,
 225, 271
 Grigorie din Nyssa (Sfântul), 180,
 221
 Grigorovici, Ilina, 109
 Grosch, Johann Andreas, 196
 Grosu, Emanuel, 145

H

Habermas, Jürgen, 198, 238, 246, 255
 Hamann, Johann Georg, 17, 137
 Handoca, Mircea, 75, 243
 Hartmann, Nicolai, 28, 67
 Hasdeu, Bogdan-Petriceicu, 29, 32,
 102
 Hassan, Ihab, 218
 Havel, Václav, 182
 Hegel, G.W.F., 16, 28, 31, 48, 75,
 76, 92, 112, 113, 116, 124, 128,
 134, 137, 143, 148, 157, 176, 182,
 183-185, 196, 197, 201, 212, 216,
 218, 222, 223, 245, 247, 263, 272
 Heidegger, Martin, 17, 25, 50, 72,
 76, 89, 120, 148, 192, 193, 194,
 199, 201, 203, 207, 216, 219, 222,
 239, 247, 254, 265
 Heliade Rădulescu, Ion, 19, 24, 26,
 59, 102, 116, 123
 Hentze, Carl, 257
 Heraclit, 203
 Herder, Johann Gottfried, 137, 197
 Herseni, Traian, 84
 Heym, Georg, 28
 Hikmat al-Rawaq, 227
 Hilbert, David, 66
 Hölderlin, Johann C.F., 196
 Horia, Vintilă, 109, 130
 Hossin Nasr, Seyyed, 226
 Hottois, Gilbert, 219, 263, 264
 Hübner, Rudolf, 196
 Hugo, Stinnes, 87
 Humboldt, Wilhelm von, 15, 137
 Hume, David, 15, 56, 138, 146, 182,
 212, 237, 271
 Husserl, Edmund, 15, 16, 25, 29,
 48, 109, 128, 136, 164, 184, 226,
 240, 241, 276

I

Ianoși, Ion, 127
 Ibrăileanu, Garabet, 130
 Ieșan, A., 67
 Ierunca, Virgil, 81

Iliescu, Adrian-Paul, 163, 272
 Iliopoulos, T., 35
 Ioan Italos, 18
 Ionescu, Cornel Mihai, 164, 217, 234
 Ionescu, Eugen, 162
 Ionescu, Nae, 25, 26, 27, 32, 42, 60, 70, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 114, 115, 117, 127, 128, 129, 151, 152, 153, 154, 162, 167, 216
 Ionescu, Petru P., 165
 Ionescu-Ghibericon (actorul), 86
 Iorga, Nicolae, 32, 59, 74, 75, 76, 78, 81, 130, 153
 Ivănescu, Cezar, 254
 Ivănescu, Gheorghe, 23
 Ivănescu, Maria, 254

J

Jacobi, Friedrich Heinrich, 137
 James, William, 26, 139
 Jaspers, Karl, 15, 91, 121
 Jensen, A.E., 259
 Jonas, Hans, 194
 Joseph (Père), 87
 Jung, Carl Gustav, 106, 181, 184, 214, 243, 250, 253, 256

K

Kafka, Franz, 150
 Kant, Immanuel, 8, 15, 16, 28, 29, 30, 39, 52, 58, 60, 64, 69, 89, 90, 91, 95, 106, 107, 108, 113, 119, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 147, 148, 149, 152, 184, 199, 205, 211, 213, 216, 230, 233, 272
 Kepler, Johann, 33
 Keyserling, Hermann, 157, 275
 Kierkegaard, Sören, 5, 17, 37, 77, 101, 111, 142, 144, 146, 241, 263, 266, 269

Kleininger, Thomas, 21
 Kojève, Alexandre, 176
 Kotarbinski, Tadeusz, 118
 Kuhn, Thomas, 116, 214

L

Lacan, Jacques, 219
 Lachelier, Jules, 69
 Laks, André, 219
 Lalande, André, 67
 Lancelot, Claude, 230
 Lao-Tse, 36
 Le Bon, Gustave, 186, 188, 189, 190, 191
 Leibniz, G.W., 16, 39, 40, 41, 42, 62, 89, 113, 120, 127, 164, 182, 212, 216, 220, 226, 243
 Leucip, 52
 Lévi-Strauss, Claude, 214, 244, 245
 Lévinas, Emmanuel, 98
 Liebert, Arthur, 136
 Liebmann, Otto, 133
 Liiceanu, Gabriel, 21, 28, 127, 152, 154, 161, 163, 217
 Locke, John, 88, 182, 230, 261
 Locusteanu, Nicodim, 123
 Louth, Andrew, 124
 Lovinescu, Eugen, 87, 130
 Lovinescu, Vasile, 26, 154, 165
 Loyola, Ignatiu de (Sfântul), 87
 Lullus, Raymundus, 149
 Lupaşcu, Ştefan, 53, 59, 111, 130, 163, 169, 253
 Lukasiewicz, Jan, 66, 118
 Luther, Martin, 195, 268
 Lyotard, Jean-François, 28, 198, 200, 218, 219, 220, 236, 240, 255

M

Mărculescu, Sorin, 248
 Mach, Ernst, 49, 53, 57
 Machiavelli, Niccolo, 186, 187, 188, 189, 190, 191
 Maier, Heinrich, 136

Maiorescu, Titu, 15, 40, 42, 45, 60,
 63, 65, 68, 71, 80, 113, 130, 132,
 155, 168
 Malebranche, Nicolas, 164
 Mandache, B.M., 201
 Manolescu, Anca, 226
 Manoliu, Petru, 165
 Marcel, Gabriel, 121, 264
 Marga, Andrei, 103, 127, 161, 163,
 199, 238
 Marin, Jessie, 127, 130
 Marin, Raoul, 127, 130
 Marino, Adrian, 111, 116, 217, 254,
 258
 Marx, Karl, 228, 244, 245
 Mateescu, Stelian, 84, 165
 Mauthner, Fritz, 200
 Maxim din Tyr, 221
 Maxim Mărturisitorul (Sfântul), 50,
 166, 178, 193, 195, 213, 221, 270,
 271
 McGinty, Park, 244, 258, 259
 Meister Eckhart, Johann, 121, 149
 Melanchton, Philipp, 215
 Meletie din Arta, 19, 34
 Metochites, 36
 Micescu, Liana, 146
 Michăilescu, Ștefan, 60
 Michael, Fr., 121
 Micraelius, 260
 Micu (Klein), Samuil, 19, 24, 25, 39,
 42, 113, 123
 Mihailă, G., 23
 Mihali, Ciprian, 200
 Mihu, Achim, 103
 Milea, Ioan, 227, 268
 Minar, Octav, 45, 47
 Mincu, Ștefania, 44, 192, 219
 Miron, Paul, 80
 Moisil, Grigore, 59
 Montaigne, Michel de, 212
 Montesquieu, Charles de Sécondat
 (Baron de), 197
 Morar, Vasile, 127
 Mortley, Raoul, 195
 Mostovski, Andrei, 118

Mulla Sadra Shirazi, 227
 Munteanu, Eugen, 23, 142
 Mureșan, Valentin, 272

N

Nagarjuna, 247
 Negruzzi, Costache, 45
 Negulescu, P.P., 27, 28, 78, 128, 133
 Nemoianu, Virgil, 63, 130
 Neschke, Ada, 219
 Newton, Isaac, 139
 Nicodim Aghioritul, 19
 Nicolae de Metona, 195
 Nicolescu, Mircea, 84
 Nietzsche, Friedrich, 5, 6, 17, 28,
 29, 31, 41, 44, 64, 71, 75, 80, 84,
 85, 103, 116, 129, 134, 146, 147,
 148, 149, 161, 176, 192, 196, 202,
 203, 208, 210, 211, 213, 219, 232,
 233, 237, 238, 266, 273, 275, 276
 Noica, Constantin, 15, 20, 21, 23,
 25, 28, 30, 32, 35, 36, 38, 53, 59,
 61, 80, 84, 93, 96, 101, 106, 113,
 115, 116, 117, 127, 128, 129, 133,
 151, 152, 153, 154, 158, 161, 162,
 163-165, 167, 169, 197, 216, 219
 Noica, Mariana, 250

O

Occam, William, 122, 149, 195
 Oppenheimer, Robert J., 247
 Oprea, Ioan, 23
 Origen, 80, 87, 92, 98, 166, 241
 Ormesson, Jean d', 150
 Ortega y Gasset, José, 80, 118, 186,
 188, 245
 Ostwald, Wilhelm, 139
 Otto, Rudolf, 121, 179, 227, 268, 270

P

Pătrășcanu, Lucrețiu, 76
 Pafnutie, 87
 Palama, Grigorie (Sfântul), 17, 18,
 50, 122, 166, 195

Paleologu, Alexandru, 216
 Panaitescu, P.P., 23
 Pantazi, Radu, 133
 Panteogenes, Sotirih, 18
 Papini, Giovanni, 167
 Papu, Edgar, 102
 Paracelsus, 33
 Pârvan, Vasile, 26, 27, 29, 32, 59,
 75, 77, 78, 81, 87, 102, 123, 152,
 153, 162, 186, 216
 Pârveu, Ilie, 103, 127, 133, 152, 163
 Pascal, Blaise, 17, 127, 142, 146,
 212, 241, 266
 Patapievici, Horia-Roman, 154, 163,
 198, 228
 Paulsen, Fr., 137
 Peano, Giuseppe, 66
 Peirce, Charles S., 29
 Pereira (Pererius), Benito, 260
 Pericle, 272
 Petrarca, Francesco, 167
 Petrescu, Camil, 76
 Petrescu, Dan, 32, 121, 159, 191,
 Petrescu, Thereza, 196, 226
 Petrovici, Ion, 7, 24, 25, 27, 58, 59,
 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
 69, 70, 71, 72, 78, 107, 113, 114,
 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136,
 155, 157, 162, 164, 169
 Pfeifer, Joachim Ehrenfried, 196
 Philon din Alexandria, 221
 Pițu, Luca, 164, 170
 Piru, Al., 23
 Pitagora, 35
 Platon, 18, 32, 33, 38, 81, 85, 146,
 149, 204, 205, 213, 216, 221, 233
 Pleșu, Andrei, 21, 127, 163, 217
 Plethon, S.G., 18
 Plotin, 147, 149, 212
 Popescu, Ion Mihail, 103, 104
 Porfir, 23, 36, 38, 125, 147
 Poteca, Eufrosin, 19, 24, 40, 42
 Prantl, Carl, 36
 Preda, Radu, 154
 Proclus, 221
 Propp, Vladimir, 246
 Psellos, Mihail, 17, 18, 36

Putnam, Hilary, 165
 Pyrrhon, 175

Q

Quine, Williard Van Orman, 89,
 165, 263
 Quintilian, 20, 104

R

Rădulescu-Motru, Constantin, 7, 27,
 30, 53, 62, 63, 69, 75, 77, 78, 93,
 116, 128, 132, 133, 135, 139, 140,
 162, 167
 Racoveanu, George, 82, 84, 165
 Rahman, Fazbur, 226
 Ralea, Mihai, 58, 60, 76, 128
 Ramus, Petrus, 33, 36, 260
 Ravaissou, Félix, 69
 Rawls, John, 165, 198
 Rei, D., 250
 Reinhold, Karl Leonhard, 137
 Reymond, Émile Dubois, 60
 Rickert, Heinrich, 136, 229
 Ricketts, Mac Linscott, 74
 Ricoeur, Paul, 197, 254
 Riedel, Manfred, 198
 Riegl, Alois, 105
 Riehl, Alois, 136
 Roșca, D.D., 27
 Robin, Léon, 36
 Robinson, J.M., 194
 Rocquet, Claude Henri, 240, 241,
 242, 244
 Rorty, Richard, 165, 255
 Rosetti-Tescanu, D., 46
 Rus, Remus, 226, 227
 Russell, Bertrand, 66, 148, 164, 200,
 263
 Rusu, Liviu, 102

S

Salavăstru, Constantin, 66
 Sârbu, Ion D., 102

- Sarton, George, 257
 Sartre, Jean Paul, 232
 Saussure, Ferdinand de, 200
 Scheler, Max, 81, 146
 Schelling, F.W.J. von, 62, 148, 164, 196
 Scherg, Georg, 127
 Schlegel, Friedrich, 15
 Schleiermacher, F.D.E., 137, 148, 164, 193, 196, 199, 200, 209, 239, 240
 Schmidt, Wilhelm, 250
 Schopenhauer, Arthur, 17, 41, 49, 57, 58, 69, 88, 114, 134, 137, 147, 196, 213, 232, 269, 271, 276
 Schulze-Aenesidemus, G., 137
 Schuon, Frithjof, 226
 Scraba, G.D., 67
 Sebastian, Mihail, 75, 84
 Seneca, 143, 155
 Seuse, Heinrich, 149
 Sextus Empiricus, 88, 144, 146, 181, 213
 Shakespeare, William, 246
 Simenschy, Theofil, 158
 Simeon Noul Teolog (Sfântul), 122
 Simmel, Georg, 26, 275
 Socrate, 6, 32, 81, 83, 84, 85, 87, 137, 146, 149, 175, 204
 Sofonias Bizantinul, 36
 Soloviov, Vladimir, 29
 Sosicrates, 35
 Spencer, Herbert, 5, 26, 30, 31, 44, 45, 62, 114, 164, 276
 Spengler, Oswald, 8, 105, 106, 107, 185, 275
 Sperantia, Eugeniu, 58, 67, 128, 133, 135, 163, 165
 Spinoza, Baruch, 16, 40, 62, 89, 113, 127, 212
 Stăniloae, Dumitru, 107, 108, 122, 154, 179, 271
 Stahl, H.H., 86, 103
 Stancu, Zaharia, 76
 Stegmüller, Wolfgang, 146
 Steiner, George, 200
 Stere, Ernest, 154, 158, 241, 255
 Sterian, Paul, 84, 165
 Stoianovici, Dragan, 127
 Stoichița, Radu, 154
 Stoichița, Victor Ieronim, 164, 217
 Suhrawardi, 227
 Suppes, Patrick, 89, 165, 255, 263, 265, 272
 Surdu, Alexandru, 25, 163, 216
- Ș**
- Șahighian, Alexandru Al., 231
 Șestov, Leon, 27
 Șora, Mihai, 61, 128
 Știrbă, Traian, 161
- T**
- Tănase, Al., 101
 Tăușan, Grigore, 60
 Tarchi, Marco, 218
 Tarski, Alfred, 118
 Tauler, Johann, 149
 Telesio, Bernardino, 33
 Tertullian (Sfântul), 195
 Thom, R., 253
 Titus Livius, 105
 Toma din Aquino (Sfântul), 33, 34, 89, 149, 196, 201
 Toma, Radu, 230
 Tonoiu, Vasile, 163
 Toró, Tiberiu, 109
 Torouțiu, I.E., 45, 133
 Toulmin, Stephen E., 214
 Touraine, Alain, 238
 Tucidide, 272
 Tudor, Sandu, 76, 165, 168
 Twardowski, Kazimierz, 118
 Tylor, Edward Burnett, 251
- T**
- Tuțea, Petre, 81, 154, 167
 Tuțugan, Florea, 163

U

Uță, Mihail, 70
 Unamuno, Miguel de, 80, 118
 Underhill, Evelyn, 26
 Urmuz, 168

V

Vaihinger, Hans, 51, 135
 Valla, Lorenzo, 261
 Van Helmont, Johann Baptista, 23,
 34, 39, 41, 42
 Varlaam de Calabria, 18
 Vasubandhu, 247
 Vatamaniuc, D., 104
 Vattimo, Gianni, 44, 161, 192, 210,
 219, 237
 Vergiliu, 150
 Vișan, Raul, 91
 Vieru, Sorin, 21
 Vivekananda, Swamy, 126
 Vives, Juan Luis, 261
 Vlăduțescu, Gheorghe, 127
 Vlemides, Nichifor, 18, 36
 Voegelin, Eric, 228
 Voinescu, Ștefan, 79
 Voltaire, 87, 150, 197
 Vulcănescu, Mircea, 7, 23, 60, 75, 78,
 80, 81, 83, 84, 87, 93, 96, 107, 117,
 127, 128, 153, 154, 158, 165, 216

W

Warburton, William, 234
 Weber, Max, 26
 Whitehead, Alfred North, 164
 Windelband, Wilhelm, 137
 Wittgenstein, Ludwig, 89, 148, 200,
 212, 213, 263, 272
 Wolff, Christian, 16, 28, 39, 41, 42,
 113, 182, 196, 212
 Wundt, Wilhelm, 132, 156, 157

X

Xenopol, A.D., 15

Y

Yahya, Osman, 226
 Yannaras, Christos, 50
 Yeats, William Butler, 201

Z

Zamfirescu, V.D., 103
 Zimmer, Heinrich R., 248
 Zub, Al., 32, 45, 69, 75, 121, 150,
 153, 154

TABLĂ DE MATERII

SCURTE PRELIMINARII	5
Există întotdeauna mai multe moduri de a face filosofie	5
De la recunoașterea unor simptome la genealogie	6
Nevoia de a privi din locul celui străin	6
«Estul Europei», o convenție necesară	9

Secțiunea întâi

CU PRIVIRE LA CEALALTĂ FAȚĂ A EUROPEI

DESPRE POSIBILITATEA FILOSOFIEI ÎN SPAȚIUL RĂSĂRITEAN	15
Formularea întrebării	15
Câteva date ale chestiunii în mediul occidental de gândire	15
Două nume de graniță, Psellos și Palama	17
Răzbunarea stoicilor. Despre meditație	19
Situația limbajului filosofic. O ciudată ilustrare a teoriei catastrofelor	21
Excese ale filosofiei	27
Despre vârsta adamică a întrebării	29
CÂTEVA CONTRASTE FLAGRANTE. TEOFIL CORIDALEU	33
Forța și slăbiciunea unei tradiții	33
Disprețul pentru chestiunile pragmatice	35
Dominația comentariului	35
Consecințe	37
Cine anume poate să plagieze?	40
CONTA ȘI SITUAȚIA METAFIZICII MODERNE	44
Nevoia de a regândi datele moderne ale metafizicii	44
Relaxarea limbajului metafizicii	46
Sesizarea laturii ideologice a metafizicii	47
Între Schopenhauer și Ernst Mach	49

Elementele unei noi metafizici. Traducerea lor în limbajul energiei	51
Dispoziția sceptică a unui modern	54
Un raport liber cu tradiția răsăriteană	56

FILOSOFIA GENERALĂ CA BOALĂ A FILOSOFIEI	58
Despre inactualitatea polihistorului	58
Idei metafizice. Prefigurarea unui gen de apofatism secular	60
Mediator între două discursuri	62
Cazul Ion Petrovici. Trei întrebări de economie simbolică	65
O cultură filosofică a comentariului	69
Fantasma filosofiei generale	71

FENOMENUL NAE IONESCU.

O PROBLEMĂ DE PERCEPȚIE	73
--------------------------------------	----

I

Câteva criterii în judecarea unui autor	73
Deceniul 3. Despărțirea de ideologia modernă	74
Datele unui îndrumător spiritual	77
Socratismul lui Nae Ionescu	81
Și, deopotrivă, antisocratismul său	84
Un dramaturg în filosofie	86

II

O formulă metafizică împură	88
Soteriologie și istorie	91
Schiță de topologie a existenței	92

III

Provocarea celui alt	97
Despărțirea de metafizica tradițională	98

MĂRCI ALE GÂNDIRII RĂSĂRITENE.

CAZUL BLAGA	100
Trei moduri de interpretare a paginilor lui Blaga	100
Sensul tradiției	104
Despre posibilitatea unei alte interpretări	105
Între Kant și patristica Răsăritului	108
Relaxarea maximă a metodei	110

Strategii alternative	111
Fals discurs asupra metodei	113
Motivul fondului abisal	118
Regimul speculativ al cuvântului	123

DISPONIBILITATEA PENTRU TEORII ALTERNATIVE

127

DISCIPOLI, MAGIȘTRI ȘI ERETICI

132

Testamentul kantian al filosofiei	132
De unde preferința pentru Kant?	134
Intenții sub care se face lectura lui Kant	135
Despre posibilitatea unei alternative la tradiția kantiană	138

CONDIȚIA DISCIPOLATULUI ÎN FILOSOFIE

141

Evidența unei dificultăți	141
Moduri ale discipolatului în filosofie	142
Morfologia inițierii	146
Idee și persoană în scenariul inițierii. Situația valahă	151

SITUAȚIA FILOSOFIEI ASTĂZI

156

Secțiunea a doua

DATE ALE HERMENEUTICII EUROPENE

SURSE ȘI DATE PREALABILE

175

Retragerea omului grec din istorie	175
O ipostază a celui de-al treilea	177
Crucea ca însemn al intervalului	179
Diferențe ale unei forme mentale	181

DESPRE PUTEREA IMENSĂ A ELEMENTULUI PLEBEU

186

Întâlnirea cu Machiavelli	186
Un termen nedefinit: «cei mulți»	186
Istoria ca mediu al aparenței reale	188
Consecințe hermeneutice	190

TRANSFORMAREA HERMENEUTICĂ A FILOSOFIEI

192

Despre situația incertă a hermeneuticii	192
Vârste ale hermeneuticii	192

Intervaluri de resurecție a hermeneuticii	194
Zone ale hermeneuticii astăzi	197
De la eonul dogmatic la cel hermeneutic	198
Nu există lucruri, ci doar interpretări	202
HERMENEUTICĂ ȘI RECUNOAȘTERE A CELUILALT	204
Hermeneutica este constitutivă oricărei filosofii	204
A interpreta nu înseamnă a exersa o metodă	207
Hermeneutică și recunoaștere a celuiilalt	209
Ideea de metagramă	211
Ce anume se întâmplă în spațiul nostru de gândire	215
SITUAȚII DE LIMITĂ ALE INTERPRETĂRII	218
Psihoza denunțării spiritului modern	218
O limită absolută a interpretării noastre	220
Replica hegeliană, speculativă	222
Interzicerea interpretării prin decret imperial	223
Cel care întreabă nu crede	225
Despre contingenta regulilor interpretării	229
Cenzura ideologică a interpretării	230
Sfârșitul metafizicii și al interpretării ce o dublează	232
Hermeneutică și criptogramă	234
Complicitatea cu hermeneutica modernă	235
PERCEPȚIE DE SINE ȘI HERMENEUTICĂ.	
MIRCEA ELIADE	239
Câteva puncte de sprijin	239
Percepția de sine a hermeneutului	240
Atitudine hermeneutică și atitudine ideologică	243
Despre regulile interpretării	246
O hermeneutică a datelor prealabile	249
Limite ale experienței hermeneutice	251
Despre forma sensibilă a conceptului	253
Adevăr și metodă	255
METAFIZICĂ ȘI FRIVOLITATE A CUVÂNTULUI	260
Eclipsa timpurie a metafizicii	260
Despre frivolitatea cuvântului	261
Regimul secund al vorbirii metafizice	263
Hermeneutica devine ea însăși o artă frivolă	264
Viziunea unui păgân	266

ÎNTREBAREA LUI IOV ȘI PATRU RĂSPUNSURI DEFINITIVE 268

Cui anume îi este dată suferința 268

Cele patru răspunsuri 269

De ce numai patru răspunsuri? 272

Dispoziții de fond ale înțelegerii noastre 274

Contingența, locul unei noi terapeutici istorice 276

INDEX NOMINUM 279

În colecția PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Gbetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aureville – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciomei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignățiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografiile muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționalisti, antinaționalisti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*

38. Cristian Bădilița (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. *** – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta -Romano – *Arbepuri juridice în Biblie*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. *** – *Marele Incbizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonius din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*

În pregătire:

Gail Kligman – *Nunta mortului*
 Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
 Cicero – *De divinatione*
 Adriana Babeți – *Despre arme și litere*
 Paul Zumthor – *Babel sau nedeșvîrșirea*
 Jacques Derrida – *Fantomele lui Marx*
 Vl. Jankélévitch – *Iertarea*
 Guy Scarpetta – *Elogiul cosmopolitismului*
 Mihail Psellos – *Cronografia. Cronici bizantine*

Bun de tipar: decembrie 1997. Apărut: 1997
 Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
 6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
 (032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași
 Calea Chișinăului nr. 32
 Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

Este necesar la un moment dat să înțelegem situația unui autor și într-un alt mod, ca și cum el ne-ar fi cât de cât străin sau ar aparține unei limbi și unei istorii oarecum indiferente. În fond, e firesc să facem loc străinului în percepția și în judecata noastră, atât măcar cât ne stă în putință. Omul dispune de fantastica posibilitate a dedublării sale, el se poate vedea deopotrivă judecător și acuzat, stăpânit de sine și nu mai puțin străin lui însuși. Faptul din urmă îl poate ține la distanță de exercițiul arbitrar al conștiinței subiective, cum avea să spună Kant. Omul se poate judeca pe sine așa cum l-ar judeca pe el cineva străin. Deopotrivă, el poate să judece situația celui apropiat ca și cum acesta i-ar fi un străin. Fără a deveni prizonierul unei utopii și a crede că dedublarea poate fi dusă până la capăt, el face loc celui alt în chiar sensibilitatea și gândirea sa.

Dacă vom avea puterea să ne judecăm ca și cum ne-am fi nouă înșine străini, am obține o altă imagine cu privire la ceea ce suntem într-adevăr. Iar această nouă imagine ar putea să ne dea o mai bună măsură a prezenței noastre în istoria europeană a ideilor și a formelor simbolice.

(Ștefan Afloroaei)

- CÂTEVA CONTRASTE FLAGRANTE. TEOFIL CORIDALEU
- CONȚINUTUL ȘI SITUAȚIA METAFIZICII MODERNE
- FILOSOFIA GENERALĂ CA BOALĂ A FILOSOFIEI
- FENOMENUL NAE IONESCU. O PROBLEMĂ DE PERCEPȚIE
- MĂRCI ALE GÂNDIRII RĂSĂRITENE. CAZUL BLAGA
- DISPONIBILITATEA PENTRU TEORII ALTERNATIVE
- DISCIPOLI, MAGISTRI ȘI ERETICI
- CONDIȚIA DISCIPOLATULUI ÎN FILOSOFIE
- DESPRE PUTEREA IMENSĂ A ELEMENTULUI PLEBEU
- TRANSFORMAREA HERMENEUTICĂ A FILOSOFIEI
- HERMENEUTICĂ ȘI RECUNOAȘTERE A CELUI ALT
- SITUAȚII DE LIMITĂ ALE INTERPRETĂRII
- PERCEPȚIE DE SINE ȘI HERMENEUTICĂ. MIRCEA ELIADE
- METAFIZICĂ ȘI FRIVOLITATE A CUVÂNTULUI
- ÎNTREBAREA LUI IOV ȘI PATRU RĂSPUNSURI DEFINITIVE



EDITURA POLIROM
ISBN 978-683-029-2

26500